

SUMMA

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT

DRITTES VIERTEL

HELLERAU
1918
HELLERAUER VERLAG JAKOB HEGNER

[redacted]

SUMMA



VERANTWORTLICHER HERAUSGEBER:
FRANZ BLEI · WIEN
ZUSCHRIFTEN:
WIEN XIII LAINZERSTRASSE 5

SUMMA

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT

DRITTES VIERTEL

1918
HELLERAU
HELLERAUER VERLAG JAKOB HEGNER

SATZ UND DRUCK VON E. HABERLAND IN LEIPZIG

HELLERAU BEI DRESDEN



INHALT

MARGINALIEN

J. MEIER-GRAEFE: CÉZANNE

„LA FIN EST LA DÉLECTATION“ SAGTE POUSSIN, OHNE DAMIT ETWAS Besondres zu sagen. Dreihundert Jahre später dachte es Renoir, und da war es etwas Unerhörtes geworden, ein Protest gegen ungefähr alles der Zeit und ein Protest ohne eine Spur von Verneinung. O die flink Degoutierten, die den alten Renoir zu süß finden! O die Diabetiker! Sie ahnen nicht, um wie vieles die Süßigkeit Renoirs die Süße seiner Farben übertrifft. „Je reste dans mon rang“ sagte er einmal als alter Mann, und noch bevor er richtig Ölmalen gelernt hatte, schrieb er es über seine Zukunft. Nur nichts stürzen! drin bleiben! unter allen Umständen drin bleiben! Wenn es keine Gilde mehr gibt, so tun, als ob es eine gäbe, und die Gemeinde stände da und machte mit. Erst die Gemeinde, dann das andre. Erst Franzose, dann Künstler. Erst Porzellanmaler, dann der große Mann.

Weil seine Delektation wie Milch und Honig fließt, ohne den Tropfen Tragik, darum erscheint er belasteten Zeiten zu süß. Denn es geht nicht an, so zu tun, als gebe es in der Welt nur prangende Frauenbrüste. Vielleicht ist wirklich seine Delektation nur würziger Sensualismus, und sein Künstlertum, dem nichts wie der Drang nach Verallgemeinerung befahl, doch nur eine Seltenheit, ein Traum, ungeeignet für unsre Blößen. Seine Reihe ist nicht die unsere, kann nicht die unsere sein. — Kein Wunder, daß die Masse fern blieb. Er, dem die Schule über alles ging, hat keine Schule gemacht. Monet herrschte über das neue Jahrhundert hinaus. Die Generation, die dann auftrat, lief in Scharen zu dem Genossen Renoirs, der in allem von dem Gegenteil Renoirs ausging; ein Einsamer, der die Einsamkeit ins Lächerliche steigerte, Persönlichkeit ohne ein Atom persönlicher Suggestion, ohne Sensualismus, ein Mensch, dem prangende Brüste entsetzlich waren, ein Künstler, der nur Sensualismus und nur Delektation geworden ist; reinster Sensualismus, reinste, von allem Zweck erlöste Delektation.

Um die Empfindlichkeit des Koloristen zu schildern, nimmt man zarte Dinge, sieht ein, daß sie zum Beispiel noch zarter als die Äquivalente Renoirs sein müssen. Und auf der Suche nach dem Zartesten gerät der Zuhörer in Gefahr, Ursache und Wirkung zu verwechseln und Cézanne im Bereich femininer Dinge zu suchen. Dann erinnert man sich, daß er in Wirklichkeit gar nicht so zart eher derb ist, derb wie Rembrandt und zwar wie der alte Rembrandt; im Grunde ein kühler Denker, rücksichtsloser Konstrukteur; im Grunde ein Bru-

taler, neben dem Courbets animalische Männlichkeit weich und verworren erscheint; im Grunde der männlichste Künstler Frankreichs.

Um Werke wächst es immer wie Urwald. Man sollte meinen, in kleinen Zeiten ragten sie um so sichtbarer empor. Natürlich trifft das Gegenteil zu. Je größer sie, je kleiner die Zeiten sind, desto tiefer verstecken sie sich, und sobald eine Generation, eine einzige, nicht mehr mit schöpferischem Appetit zu ihnen dringt, wird der Wald so dicht, als hätte sich nie einer zu ihnen verirrt. Zu Rembrandt mögen immer ein paar Augen den Weg gangbar halten. Wir wollen es annehmen, obwohl nur wenig dafür spricht. Auch in hundert Jahren mag sich immer noch einer mit blankem Beil auf den Gang durch den Urwald machen. Aber wenn wir zu viel von Rembrandt wissen, wissen wir von Cézanne zu wenig. Da er uns selbst gemalt hat, ist er uns fremder als ein Unbekannter des Trecento aus Siena. Immerhin sieht man, was Rembrandt von der Mitgift seiner Zeit wegließ und was er von der Zukunft hinzutat. Mit der Feststellung dessen, was Cézanne wegließ, könnte man Bände füllen, und es wäre keine schwere Arbeit. Aber kein Kaufmann addiert bei der Inventur das nicht Vorhandene. Was übrig bleibt und dazu kam, steht in Frage. Übrig bleiben ein paar Flecke auf weißer Leinwand.

Da steht der Ungläubige, pocht und fragt, verlangt Antwort in zwei Worten, kurz und bündig wie die Flecken auf der Leinwand. Ich sitze da, rede hin und her, gestikuliere. Schon nickt er, von dem Schwindel überzeugt, sieht auf meine Hände, lächelt. Nicht etwa meine Unfähigkeit ist für ihn erledigt, sondern Cézanne. Hinterher fällt mir ein, daß der Esel gar keinen Anspruch auf die zwei Worte besitzt, weder bei Rembrandt, an den er glaubt, noch bei einem andern, an den er nicht glaubt.

Die ersten Bilder von Physiognomie sind schwarze Fetzen, und die Physiognomie ist eine Fratze. Sie beginnen um 1863, als Cézanne vierundzwanzig war. Er hat weit früher angefangen, schon 1858, als er in Aix auf Verlangen des Vaters, gezwungen und ohne Murren, das Studium der Rechte begann; damals als Autodidakt mit belanglosen Nachahmungen.

Sein Vater, wohlhabender Bankier, gab der Mutter, die wie alle Mütter an die Berufung des Sohnes glaubte, nach, erlaubte 1861 die Übersiedlung nach Paris und versuchte, als der Junge das nächste Jahr so leichtsinnig war, die Ferien in Aix zu verbringen, noch einmal und um so energischer, ihn an das Bankhaus zu fesseln. Cézanne gehorchte

wie immer, aber erwies sich ungeeignet. 1863, im Jahre des Todes Delacroix' und der Taufe der „Olympia“, wird Cézanne endgültig Maler und arbeitet in der Academie Suisse in Paris neben Pissarro und Guillaumin. In der Zwischenzeit sind die schnurrigen Dekorationen in dem elterlichen Landhaus bei Aix entstanden; überdünne, überglatte Figuren von übernaiver Einfalt. Er machte sich den Witz, sie Ingres zu signieren.

1863 beginnen die sogenannten Studienköpfe. Mit faustdicken Kreuz- und Querstrichen des Palettenmessers werden Gesichter gekleistert; Gebilde von unglaublicher Rohheit. Etwa ein van Gogh aus der Vorstadt, ohne Rhythmus, ohne jeden Klang, beleidigend proletarisch. Das Hauptbild: Porträt des Vaters, ein lebensgroßer Zeitungsleser, erinnert an Courbet, wie ein schlecht gebackener Schneemann an einen Menschen. Auch die ersten Selbstbildnisse sind unter den Köpfen, darunter eins von 1864, von dem man mit mehr Recht sagen könnte, was ein Münchener Kritiker damals von den frühen Arbeiten unsers Marées behauptete: mit der Maurerkelle gemalt.

Daneben, zu gleicher Zeit oder etwas später, sogenannte Kompositionen. Zola, Intimus und Schulkamerad in Aix, der mit Enthusiasmus den ersten Schritten, mit wachsendem Mißtrauen den weitern zusah, besaß, ohne darauf stolz zu sein, einige dieser Kompositionen, darunter die zwischen 1866 und 68 entstandene „Entführung“. In einer kulissenhaft romantischen Landschaft, dunkler als die dunkelsten Courbets, steht vorn ein nackter Kerl mit einem nackten Weib auf den Armen; der Kerl mit übertriebenen Muskelteilen à la Daumier; das Weib, schwammiges Weiß, ungeheuerliche Extremitäten, ein Paket aus Armen und Beinen. Im Hintergrund ein paar kleinere Nacktheiten, verkrümelte Fleischteile. Alles andere, nur nichts für die Jungen von damals. Nichts von Naturalismus, eher das Gegenteil, nichts von Manet. In den verkrümelten Nacktheiten des Hintergrundes ein kindisches Barock, das Delacroix vom Tisch gefallen sein könnte; Brotkügelchen, mit denen dicke Finger gespielt haben.

Dies der Anfang, wenn man sich nicht allein an die gekleisterten Köpfe halten will; ungemein bezeichnend, wenn auch nicht für unsre Vorstellung von Cézanne. Keiner der Generation hat so begonnen, so talentlos und so brutal. Die Übereinkunft, Cézanne mit einer bestimmten Gruppe seiner Zeit zusammenzutun, erweist schon hier eine Lücke. Alle andern zeigen in den ersten Bildern Keime der Eigenart innerhalb einer mehr oder weniger gesicherten Tradition, sind courbet-

hafte, corothafte Individualitäten. Selbst die viel später kommenden wilden Leute wie van Gogh und Gauguin fangen zahmer an. Cézanne ist anders, nicht weil er sich andre Vorbilder aussucht. Hinter den Studienköpfen steckt keine Meisterverehrung, eher das Gegenteil, die Verachtung aller Autorität, ein in der Form empörender Hohn, nicht auf die Pompiers des „Salon", sondern auf die besten Götter der Minorität, auf alle und alles. Soweit sein Verhältnis zu Manet, der damals noch auf die Anhängerschaft einer winzigen Minorität angewiesen war, aus den Karikaturen auf die „Olympia" und aus gut verbürgten Redensarten über Manet hervorgeht, grenzt es an Zynismus. Er hat Rubens und Delacroix bewundert. Über den Niederschlag dieser Bewunderung in manchen frühen Bildern stehn dem Betrachter die Haare zu Berge.

Der Unterschied ist sozialer Art. Der Anfänger steht anders zu der Konvention, nicht zu dieser oder jener, sondern zu jeder. Die andern wurden Revolutionäre genannt, wir fragen uns heute, warum. Dieser Anfänger ist Anarchist und muß auch heute noch, wird mit den Erstlingswerken immer dafür gelten. Er ist nicht nur ärmer an sichtbarer Begabung, vor allem ärmer an Scham. Er macht den Anfang eines Künstlers, der nicht in den sechziger Jahren, auch nicht in den neunzigern, sondern heute beginnt. Erst heute sind solche Anfänge an der Tagesordnung, und selbst heute fiele es schwer, einen Jungen zu finden, der so wenig mit den Tendenzen, oder auch nur mit den Schlagworten seiner Tage rechnet wie der junge Cézanne.

Das geht ein paar Jahre so mit den geklexten Köpfen und verkrümelten Motiven. Nebeneinander laufen Tendenzen aller möglichen Art, man kommt zu keiner Handschrift. Es genügt, sich die glatten Dekorationen bei Aix neben die Kleisterköpfe und die wieder ganz andern, verblasenen Motive zu halten. So heterogene Dinge lassen einen Menschen erraten, der nicht von Natur aus an ein bestimmtes, auszubildendes aber unersetzliches Organ gebunden war, sondern mit Experimenten einen Ausdruck suchte und dann erst etwas auszudrücken hatte. Auch das ist Unikum in der Geschichte. Ein Mensch nicht nur ohne Schule und den Begriff für Schule, sondern auch ohne spezifische Natur. Warum malte er? Bei van Gogh kann man angesichts der allerersten Sachen vielleicht ebenso fragen. Aber selbst abgesehn von der unübersehbaren Differenz zwischen den Zeiten, vermittelt die Ethik van Goghs seinem Biographen sofort eine wohlklingende Antwort, und, so schön es bei ihm weiterging, die Fortsetzung ver-

schweigt nie die Unsicherheit des Beginns. Nichts ist erstaunlicher, als daß Cézanne ein Werk hervorbrachte, an dem gerade das Organische am stärksten überzeugt und die Form geradezu das Wesen des Menschen enthält. Wenn aus den Anfängen überhaupt auf Kunst geschlossen werden konnte, blieb für den Optimisten nur die Prophezeiung, daß die Resultate von Grund aus anders sein würden als die gewohnten; auf Begriffe von Natur, Ausdruck, Eigenart gestellt, die bis dahin unbekannt waren.

Die gekleisterten Köpfe hören auf, aber die schwarzen Barock-Motive gehn weiter und verkleistern sich, wenn der Ausdruck erlaubt ist. Das Barock verliert das Verkrümelte, dehnt sich aus zu tollen Kurven, gebaucht, gespreizt, geschwungen und im Schwung spitzwinklig zerrissen; der Traum eines irgendwie geknebelten Visionärs, den die Geschichten der Daumier und Delacroix, der Tintoretto, Greco erschrecken; geknebelt aber irgendwie musikalisch. Schon ist da etwas. Die Farbe dehnt sich aus, verliert alles Verblasene, sondert das Dunkle als leuchtendes Schwarz gegen andre tiefe Klänge, ordnet sich zu starken Kontrasten innerhalb einer beschränkten, aber merkwürdig sonoren Klangwelt. Man gesteht sich die Wirksamkeit des Farbigen, auch wenn die Deutung des Motivs entgeht. Das Auge saugt sich voll an breiten Flächen von Grün, tiefem Grün, dunkler als Smaragd, Bananengelb, kaltem Blau, fettem, gleißendem Weiß; schwelgt schon, dem Verstand voraus, hat schon empfangen. Der Verstand sucht nach dem Titel: „Frühstück im Freien"; wenn man vom Farbigen absähe, eine dumme Persiflage auf Manets „Déjeuner sur l'herbe". Menschen, Fragmente von Menschen, um so etwas wie ein Tischtuch herum; das Tischtuch irgendwie, irgendwo über dem Boden; überhaupt kein Tischtuch, einfach hingespritztes, laufendes Weiß. Eine Donna von zwölf Kopflängen, dünn wie Papier. Im schwarzen Bart ein Rund, ein Kopf, Bart ohne Kopf, ein leuchtender Schädelteil ohne Körper, etwas Gedrehtes, Gedrechseltes soll Bein sein; noch so ein zusammengeknülltes Profil, und dann einer an dem Tischtuch mit grellem schmalen Gesicht, beinahe mit Ausdruck; vorn irgendwo ein Fabeltier aus Schatten, ein Hund von der Rasse der Köter auf Marées' letzten Bildern. Wie gesagt, wenn man vom Farbigen absehn könnte! Aber davon läßt sich nicht absehn, es bleibt nicht viel, wenn man davon absieht, aber es wäre zum Beispiel unmöglich, die Farben anders zu konstituieren. Sie sind ganz undenkbar in einer andern Zeichnung. Die Harmonie läßt sich nicht aus dem Bilde lösen, die Farbigkeit wird nicht von der

Farbe allein geschaffen. Schon dämmert der Instinkt: Die Verteilung der Massen ist vielleicht ebenso wichtig, vielleicht noch wichtiger; schon allein die Mischung des Hellen mit dem Dunkeln, schon das Zusammen von graden und geschwungenen Formen.

Ich setze einen Beobachter voraus, der nicht nur das „Frühstück", sondern eine Anzahl der folgenden Barockbilder vor sich hat, meinetwegen die verwegensten, den kirmesbildartigen „Mord", die erste „Versuchung des heiligen Antonius" mit den drei dreieckig angeordneten Frauen in der Mitte und dem schiefen grecohaften Mönch links, vor dem sich eine vierte wie eine Fahne bäumt; oder die Flußbilder mit unförmlichen Fleischmassen, Weibern, die wie Berge auf den Ufern lasten, Männern, deren groteske Bärte in die Umrisse des Landes aufgehn, Flüssen mit phantastisch bespiegelten Wellen, muschelartigen Schiffen mit Leichentüchern statt Segeln. Je mehr man von den tollen Dingen bei Vollard sah, desto mehr hätte man sehn mögen, um sie zu Friesen an einander zu binden. Mit der Gesamtheit beschwichtigte man die tolle Gebärde des einzelnen, fand sie nötig für die Macht dieser Farbigkeit. Eine fast drohende Macht, keineswegs nur Geschmackswert. Auf alle Leistungen des Geschmacks mit oder ohne Ornament sind wir schon lange so gut gedrillt, daß sich jede Neuheit von selber einordnet, auch wenn wir noch nicht ihren engern Begriff formuliert haben, noch ihre Herkunft erkennen. Auch auf den freiesten Geschmack. Die materielle Herkunft der Farben dieser Barockbilder erkennt man sofort. Sie stammen von der Palette des spanischen Manet, dem Zola den Freund zuführte; sie haben nichts von Manet. Manets Farbe hat nie diese dunkle drohende Macht, Manet hat überhaupt nichts Dunkles hinter dem Motiv. Man sieht gleich, was er will. Das Motiv läuft uns entgegen, fast an uns vorbei. Es ist gut gemalt, wundervoll gemalt. Wir haben sofort zehn Argumente für eins, um unser Urteil zu belegen, hatten sie beim Anblick des ersten Manet, und begriffen das Toben gegen die Olympia wie eine Dummheit heroischer Zeiten. Der Widerstand gegen alles Neue wich sofort, mußte für jeden Sehenden weichen, da man mühelos die gehobenen Werte der Spanier und Courbets erkannte. Das Mißverständnis ging nur das Publikum an und war nur in einer Zeit denkbar, die zu den alten Meistern kein Verhältnis besaß. Die Revision der Kunstgeschichte war Manets bestes Argument. Wir verdanken ihm nichts so sehr wie den Qualitätssinn für die Werke der Alten. Sein eignes Werk war erhöhte Qualität.

Qualität! Die Zunge schlägt an den Gaumen, sofort ist die Kennerschaft zur Hand. Die Schnelligkeit der Reaktion spricht gegen ihre Tiefe, beschränkt den Umfang. Wohl wird Vollkommenes erwiesen und eine außerordentlich natürliche Vollkommenheit; erwiesen mit Temperament, spontan, mit allen Zeichen engster Beteiligung des Malers, höchst lebendig, in jedem Strich persönlich. Schön, sehr schön und überdies unentbehrlich für eine Zeit, die statt der Sinne Hokuspokus im Kopfe hatte. Im Grunde aber nur sinnliche Steigerung. Sie zeigt von dem Maler das Handliche, mit der Hand Gemachte, das sich greifen läßt. Es ist möglich, daß er trotz aller Intensität dabei an etwas anderes dachte, das für uns wichtiger gewesen wäre und das gerade seine Intensität hinderte, mit in das Bild zu gelangen. Cézanne ist an seinen unförmlichen Massen ganz anders beteiligt. Freilich kann er sich nicht so leicht ausdrücken, obwohl er es ganz sicher ebenso möchte. Die Sehnsucht nach Ausdruck klagt wie ein düsterer Chor. Sie beugt und zwängt die Leiber, beschwert Gewänder, starrt in der Farbe. Vielleicht gelingt es nicht so leserlich, weil der Maler plump ist und sich seiner Plumpheit freut; vielleicht, weil das zu Sagende schwerer wiegt. Neben den großen Flächen wirkt Manet klein, neben dem langsamen Chor wird Manet zu beredt, neben der Einfalt der schwarzen Kolosse wird Manet gekünstelt. Manet hat hundert Seiten, sein Fleisch, sein Leinen, seine Gewänder, das Stoffliche von Blume und Blatt, seine Steigerung der Natur bis in die Fingerspitzen; aber seine Vielseitigkeit sammelt sich nicht gegen die geschlossene Kraft der schwarzen Idyllen. Den zyklopischen Wesen naht sich nichts Stoffliches solcher Art. Cézanne hat das alles geleert und abgetan, bevor er begann, und wir sind schon so weit: nicht seine übertriebene Verallgemeinerung beengt uns, sondern Manet. Der Alleskönner ist einseitig, seine Vielseitigkeit beschränkt sich auf Variation eines unergiebigen Themas, spendet Einzelheiten, keine Welt. Manet hat nur sehr selten Bilder gemalt. Die Seltenheit des ganz gelungenen Stücks, dessen Vollkommenheit wir mit der Angst des Zuschauers eines Seiltanzes bewundern, beschränkt die Gattung. Cézanne will Bilder. Massig wie seine Körper wölbt sich das Fundament seiner Vorstellung, seiner Welt. Es ist eine dunkle Welt. Vielleicht begreift einer die Art seiner schwarzen Barockwerke überhaupt nicht und lehnt sie ab. Nimmt er sie an, ist jedes Werk angenommen, und jedes lichtet das Dunkel.

Die Sicherheit des Betrachters bei so geringer Hilfe aus gewohnter Natur nährt sich offenbar von dem dekorativen Gehalt des Barocks,

könnte daher auf besondern Schranken beruhn, die jeden Vergleich mit einer freieren künstlerischen Gebarung trüben, wenn nicht ausschließen müßten. Kein Wunder, daß ein Ornament farbiger wirkt. Wir wollen das Schöne nicht mit Verzichten auf unsre Welt bezahlen und danken den großen Leuten unsrer Zeit, daß sie solche Ansprüche weckten und erfüllten. (Freilich gingen wir dabei zuweilen zu flink über den Rest unsers Anspruchs hinweg und ließen uns an Freiheit und Person genug sein, auch wenn wir nicht immer wußten, was damit anzufangen war.) Aber die Wirkung des Barocks erschöpft sich nicht mit der Schranke. Keine unsrer vielberufenen Forderungen wird in Frage gestellt, keine kommt überhaupt in Betracht. Das Ornamentale, das in irgend einem Grade zu jeder künstlerischen Schöpfung gehört, behauptet sich hier nicht gegen die Empfindung, noch gegen das Persönliche, scheint vielmehr geradezu nur aus der Empfindung gewonnen und formt sich zum Symbol der Persönlichkeit, keineswegs des Barocks. Dieses wird nicht benutzt, um der Gestaltung das Besondere zu geben, eher, um das Besondere der Anschauung zu ebnen. Das Ornamentale ist Gliederung der Vision, keineswegs ihr Inhalt. Wir vermögen das Geistige, das dahinter steckt, noch nicht zu bezeichnen, können es nur interpretieren. Soviel steht fest: die Kraft, die den Maler zu der ungeheuerlichen Verallgemeinerung trieb und uns mit Zyklopenfinger anzieht und zur Deutung anhält, ist Bekenntnis.

Darüber läßt sich viel und wenig sagen; sehr wenig, wenn jede Verwechslung von Ursache und Wirkung vermieden werden soll und man im Objektiven bleiben will. Aber wenn wir der Kraft im Dunkel nicht mit festen Formeln nahe zu kommen vermögen, lassen sich mit Vergleichen und andern Mitteln mindestens Wahrscheinlichkeiten aufdecken, aus denen ihre Gültigkeit gefolgert werden darf. Das wäre wichtig, nicht um Cézanne zu rechtfertigen, für dessen Werk die kurze Periode der frühen Barockbilder nicht viel bedeutet, sondern unsertwegen. Das Ornamentale seiner Gestaltung ist hier besonders greifbar, und aus der mangelhaften Einsicht in sein Wesen sind viele der Irrtümer entstanden, mit denen unsre Zeit zu rechnen hat. Um der Würde des Gegenstands und seiner Fülle nicht mit Trockenheit zu begegnen, werde ich mich mancher Umwege bedienen, durchdrungen von der Einsicht, auch damit nie ersetzen zu können, was ein einziger Blick auf das Bild an der Wand erschließt.

An dieser Stelle nur ein in zwei Worten zu gebender Hinweis auf das wichtigste Hindernis gegen eine allzu einfache Auffassung Cézanne-

schen Stils und auf die wichtigste Eigenschaft seines Ornaments in allen Perioden: die räumliche Gewalt dieses Barocks. Allen voreiligen Schlüssen widersetzt sich der Gehalt jedes Bildes an Tiefe. Wir sind an das Ornamentale nur in einer Dimension, in der Fläche, gewöhnt, und gewinnen aus dieser Beschränkung des Zaubers die meisten unsrer Beschwerden. Cézannes Massen, so fetzenhaft sie sein mögen, gehn unheimlich zurück, sichern irgendwie einen Raum, den Raum, auf den nicht nur die Kunstgewerbler unsrer Tage, sondern bis zu einem sehr weitgehenden Grade auch die an greifbarer Vitalität überreichen Meister unsrer Malerei notgedrungen verzichten; sichern ihm ohne Mätzchen, ohne kleinliche Modellierung, ohne jede Hemmung für das Bekenntnis, und machen ihn fähig, wenn nicht Menschen und Dinge, die uns gewohnt sind, so Leben, gespentisches, aber unerhört wahrscheinliches Dasein zu tragen. Nicht das dunkle Ornament droht und lockt uns; wir würden bald damit fertig; das lebensträchtige Wogen der Massen, geknebelt, murrend, gepreßt, hält uns in Bann. Die Pracht regt sich. Das Starre ist nur die Last des Farbigen, ein langsames Tempo, ungewohnte Abkürzung des Rhythmus. Von irgendwo aus dem Bilde blickt dich längst gesehnes oder geträumtes Dasein an. Man fühlt nur nicht, wo es ansetzt, die Fetzen sind ungewohnte Angelpunkte der Natur. Sicher nicht greifbare Natur, keine Natur bis in die Fingerspitzen. Vielleicht bis in die Spitzen andrer Organe, die schliefen, als die Finger wachten, und die ganz anders zugreifen können. Denn dieses Leben gibt es in den Bildern der andern nicht.

Für diesen Menschen ist offenbar die Natur nicht da, um in einer Übertragung ihrer Stofflichkeit wiedergegeben zu werden, und die Kunst gilt ihm nicht deshalb, weil sie malerische Äquivalente für Fleisch und Haar besitzt. Das alles liegt hinter ihm. Er möchte sich selbst übertragen, sich, wenn er etwas sieht, das ihn bewegt: seine Bewegung.

Manet war das Temperament, einen Mann auf einer Gartenbank so zu malen, als habe es im Leben nie einen Mann auf einer Gartenbank gegeben; die Schnelligkeit, mit der ein Vorhang vor dem Mann weggerissen wurde. Der Betrachter wurde von dieser Bewegung in der Sehkraft gesteigert. Man erfaßte mit Vehemenz den gemalten Mann und wunderte sich nach dem Anprall ein wenig, nur einen Mann auf einer Gartenbank vor sich zu haben. Bevor man sich aber auf die Verwunderung besann, kam die schöne Farbe dazu. Eine pfeilsichre Art, alles für den Blick Entscheidende so zu geben, daß es sich unver-

lierbar einprägte, bediente sich wunderbarer Farben; ja, mußte sich ihrer bedienen, es lag im System der Geschwindschrift. Die Geschwindschrift allein wäre Experiment, Kunststück gewesen, Willkür. Die schöne Farbe vervielfachte das Phänomen, entfernte die Willkür, machte die Geschwindschrift zu Kunst.

Für Cézanne ist es nicht bedeutungslos, daß er wieder gewagt hat, „ungesehene Dinge", Geschichten von Don Quichote und dem heiligen Antonius zu malen, Motive, die in seinem Kreise verpönt waren. Aber er macht auch aus dem Mann auf der Gartenbank solche Geschichten. Ja, er bedarf nicht des Mannes, ein paar Äpfel genügen. Dieselben Äpfel genügten Manet, um seine Handschrift unwiderstehlich zu machen. Wir wissen in der Frühzeit noch nichts von der Handschrift Cézannes, und es ist mehr als fraglich, ob wir je, auch in der reichsten Zeit, von einer Handschrift im gleichen Sinne reden können, obwohl auch seine Bilder keiner Signatur bedürfen. Im Grunde hatte er damals nicht mehr Handschrift als ein Kind, war mit der Hand nichts weniger als pfeilsicher und ließ sich wie ein Kind das Plumpe der Hand für die Geschichten dienen.

Also, wenn überhaupt eine Reihe, nicht die Reihe der großen Mittel und kleinen Komplexe: Manet, Courbet, Franz Hals; sondern die der großen Komplexe: Marées, Delacroix, Rembrandt. Es ist selbstverständlich, daß der größere Komplex größere Mittel, nämlich alle, besitzt.

Wie bei Rembrandt eine Lebensgeschichte in Selbstbildnissen. Schon die frühesten stellen ihn als ein von innen nach außen gewölbtes Spezimen des Typs hin. Nicht das besondre Exemplar, der Herr mit solchem Haar, solchen Augen und so weiter, — nicht das, was ihn von andern unterscheidet, sondern das mit andern Gemeinsame, was nicht übertrieben viel ist. Da er alles, selbst einen Apfel als Selbstbildnis malt, kommt das Gesicht im Spiegel hier nur als zu entfernendes Objekt in Betracht. Das Bild ist Gesicht, nicht der Kopf, und der Kopf ist Gesicht, vor allem Gesicht, Gewölbe von hundert Gesichtern, darunter auch des eignen. Das Barock hilft in den Selbstbildnissen um 1870 sehr merkbar zu der Geschlossenheit. Haar und Bart umgeben in Kringeln das runde Gesicht. Lippen und Kinn sind Rokoko-Arabesken. Bis dahin genau, wie es ein Kind machen würde, das unter geschwungenen Möbeln aufwächst. Das Volumen des Kopfes aber hat ein Bildhauer mit dem Pinsel gemeißelt. Es sichert das Gesicht im Raum und sichert es dadurch überhaupt. Die Farbe, hier schon eine

in reichen Tönen wallende Farbigkeit, glättet das barocke Detail. Das Barock wird natürliche Begleitung, Rahmen. Auf den Stilleben dieser Zeit verdrängen oder verhüllen große gradlinige Flächen den übernommenen Rahmen. Kein Detail widersetzt sich begrifflicher Kontrolle, keins bestätigt, daß es Pendulen und dergleichen auf der Welt gibt. Wie ein Katafalk steht die schwarze Uhr da, eine Muschel gähnt als Meduse. Aber es ist nichts wie eine richtige brave Pendule und eine Muschel, wie sie beim Spießer auf der Konsole liegt. Man starrt eine Tasse, eine Vase aus dem Bon marché an, als würden sie aus dem Jenseits gereicht. In den Falten hängenden Leinens birgt sich das Räumliche als dunkle Legende.

Es kommt ihm in dem „Frühstück" nicht auf Arme und Beine, nicht einmal auf einen einzelnen Menschen an; und nicht ihm, sondern uns, den Betrachtern; es kann gar nicht darauf ankommen. Vielmehr auf das Gemeinsame zwischen den Leuten, auf die Art ihres Zusammenseins. Das läßt sich von der Wirklichkeit nicht ohne weiteres ablesen. Wohl gehört es dazu, aber verbunden mit vielerlei Ballast, von dem es getrennt werden muß. Die Aufgabe bedingt notwendig Zerstückeln von Formen, die wir ungeteilt zu sehn, zumal zu denken, gewohnt sind. Cézanne bringt die Teile, die das Gemeinsame ergeben und zwar im Bilde ergeben, aus denen das bildlich Gemeinsame hervorgeht. Also eine Teilung, aber keine, um zu dem Geschwindschriftzeichen des A oder B zu gelangen, sondern um ihre Summe zu fassen, die über den beiden als höhere Einheit besteht. Der unabweisbare Gegenstand dieser Synthese kann nur das Räumliche sein, ein Raum nicht an sich, nicht gesondert faßbar, perspektivisch konstruiert, um nachher A und B aufzunehmen, sondern der eine Raum, latenter Teil dieser und keiner andern Gestalten, der nur für ihre Art da ist, sich aus ihnen, sie aus sich ergänzt.

Die Darstellung solcher Dinge, wenn sie wirklich bis zur Synthese gelangt, und bei dem frühen Cézanne ist sie nichts anderes, stellt hohe Ansprüche an die Erfindung und lohnt, wenn sie gelingt. Sie beruht auf nüchterner Einsicht in die Möglichkeiten des Bildes. Keine der gelungenen Versuchungen des Antonius aus der ältern Kunst bringt das Detail der Versuchung. Wo die Realität der Erscheinung versucht wird, schlägt die Wirkung ins Gegenteil um. Alle Häufungen des Schreckens auf niederländischen Darstellungen bringen nur Komik zustande. Gesichte der Extase lassen sich nicht abmalen, nur die Atmosphäre der Gesichte kaum gegeben werden. Flaubert selbst ent-

ging nicht der Häufung und vergaß über rauschenden Bildern das Bild. Cézanne gibt den extatischen Raum. Der grecohafte Heilige in der Ecke, obwohl die Hauptperson, ist schon fast zu viel. So schön der Fleck die Farbe ergänzt, für das Bild der Legende ist er ein naiver Kompromiß von der Art der Zusammenstellung zeitlich getrennter Begebenheiten, die sich auf Tafeln der Primitiven findet.

Aus dieser Art des Objekts schöpft die Deutung unbegrenzte Möglichkeiten. Manche Bilder der Frühzeit wie das seltsame „Frühstück im Freien" scheinen Tastversuche, um das darzustellen, was in gewissen Momenten schweigsamen Beisammenseins in den Blicken der Menschen ist. Mich hat das farbenprächtige Mahl aus Fetzen an ein Abendmahl erinnert; an kein gemaltes, überhaupt an nichts Gemachtes; an das Mahl einer Gemeinde irgendwo im nächtlichen Schatten des Waldes. Wie sie da zusammenhockten, müde von der Last der Worte, nur noch lauschend, wurde das Dunkel, in das ihre Gedanken verhüllt waren, leuchtend. Oder war es der Mond, der durch zufällige Öffnungen des Laubes den Schein auf die Gesichter warf und auf das Tuch, das irgendwo über dem Boden wallte?

Cézanne bringt eine nicht gewöhnliche Skepsis. Courbet, Manet sind ihm gute Maler, nie ist besser gemalt worden, doch haben sie nichts erschöpft. Auf ihrem Wege gibt es nur treffende Formen für die Einzelheit. Auch da, wo sie ein Ganzes trafen, war es ein höheres Detail. Sie sprechen ungehemmt, geben, was sie können, aber wissen zu gut, was sie können, um das Notwendige zu wollen. Courbet, Manet haben die holländischen, spanischen und noch andre Formeln verbessert. Was geht uns das an, uns, denen keine Malformel, sondern alles, Erde, Himmel, Welt, jedweder Zusammenhang mit dem Kosmos verloren geht? Manet hat zu seiner Zeit, für seine Zeit allerlei gemacht, war am größten in der „Olympia" und im „Déjeuner sur l'herbe". Das eine ist ein Schema Tizians, das andre ein Schema Raffaels. Rührendes Beginnen, eine Pariserin, die kleine Victoire, als Venus zu drapieren, Flußgötter in Hosen zu stecken; menschlich bedeutsam, Zeichen der Selbstzucht, aber unwirksam. Jeder Versuch, unsre Wirklichkeit in solche Geleise zu bringen, zielt vorbei. Unsre Wirklichkeit ist der tanzende Punkt im Chaos.

Und einen nicht gewöhnlichen Optimismus bringt er: Man kann den tanzenden Punkt im Chaos malen. Gelingt es nicht, soll man überhaupt nicht malen, denn die Kunst ist heute nur dazu da, unsre Vorstellung von der Welt zu sammeln. Das ist vielleicht Courbet, als

er den Realismus zu entdecken glaubte, im Traum erschienen, Manet hat es mit seiner Forderung der „Contemporanéité“ geahnt. Beide waren zu fix und von ihrer eignen Neuheit zu überrascht, um durch die Schale zum Kern durchzudringen, malten vollendetes Stückwerk. Auf den Kosmos kommt es an. Wenn der Kosmos so zerfetzt ist wie der unsre, wird die Kunst ihn in Fetzen sammeln. Das kann trotzdem schön sein. Man kann damit die Menschheit, den winzigen wachen Teil der Menschheit begeistern, daß sie ergriffen wie vor einem Abendmahl steht. Da es Kunst, Malerei sein soll, kann es immer nur nach den Bedingungen ihrer Materie entstehn; durchaus nicht ohne Konvention; gar manche läßt sich brauchen; alle Erfahrungen der Vorgänger können, müssen helfen. Nur läßt sich nicht alles erhalten. Wenn schon die Syntax als Gerippe bleibt, die Sätze der Alten können nicht bleiben. Wir denken nach gleichen Gesetzen, nur schneller und anders. Der Stein, mit dem sie bauten, hat sich in der Epoche größter Metamorphosen in Teile zerlegt. Es ist zwecklos, das einmal Geteilte und für notwendige Teilung Reife künstlich zusammen zu halten, wie es Staat und Bourgeois überall versuchen.

Enthusiasmus treibt Cézanne, nichts weniger als die Moral der kleinen Leute, denen als letztes Versatzstück die Ehrlichkeit bleibt. Er weiß, es gibt noch Bilder für uns. Wohl fehlt das Behagen der Alten, ihre Söller sind leer. Ich habe keine Hilfe von andern, die mit mir leben, lebe irgendwo. Mein Glück fließt nicht aus dem Brunnen am Markt, ist selten, aber mir kommen Seligkeiten, die kein Behagen geträumt hat. Ich wandle auf schlechtem Pflaster, schleppe Lasten, mein Schritt schleicht, die Kniee beben mir, aber ich tanze.

Vielleicht ein Kranker, Verbrecher, Abenteurer. Wer von den Fischern am Teiche des Chaos, Politiker, Philosophen, Erwerbsleute, Soldaten, sah bei der Handlung anders aus? Er tut, was er muß. Noch steht er unter dem Knebel seiner Gesichte, schwankt unter schwerer Trächtigkeit, tappt einseitig, plump. Doch treibt sein Muß auch uns, sein Knebel ist unser, seine Einseitigkeit Folge gemeinsamen Schicksals.

Er malt, wie wir leben müßten. Ich habe, sagt er, keine Natur außer der, die ich brauchen kann. Das sei wenig, sagt Ihr, die ewig Gleichen, die Ihr am Menschen immer nur einen Arm, ein Bein, eine Nase seht und Euch die Welt aus solchen Dingen zusammengesetzt vorstellt. Ich kenne die Welt zwischen diesen Dingen, die Ausschnitte zwischen Arm und Bein, auf die Ihr nicht achtet, zwischen dem

Schädel eines Menschen vorn und dem Profil oder der Jacke des andern schräg hinter ihm. Da ist noch was. Ich sehe Pathos in Leuten, die gar nicht daran denken, in Weibern, die sich feist im Grase wälzen, wo das Fleisch im Grün wie fette Lache läuft und von eurer Anatomie nur der Abdruck des Gesäßes im Rasen zurückbleibt. Ihr seht es geradeso, aber findet es nicht würdig genug. Vielleicht ist das, was ihr ernst nehmt, längst komisch, und das, was ihr komisch nennt, für mich blutiger Ernst. Und schließlich gibt es überhaupt nichts dergleichen in der Natur. Wenn ich in Aix dem Gevatter Bonnier mit seinem Zumpelbauch begegne, hindert mich am Lachen die Einsicht, daß der Zumpelbauch einem braven Mann gehört, der jetzt Gerichtspräsident ist. Außerdem kenne ich ihn seit Jahren. Mein Lachen wäre unpassend und dumm. Nun wimmelt es von solchen Zumpelbäuchen, und es ist nicht einzusehn, warum man im Bilde komisch findet, was uns draußen sehr würdig erscheint. Ganz abgesehn von Rubens, der sogar Heiligenbilder daraus gemacht hat. Voraussetzung natürlich, daß ich nicht so einfältig bin, meine Bilder nur deshalb zu malen. Ich mache aus solchen Bäuchen Bilder von der Pracht der Limousiner Emails, über deren komische Heilige keinem einfällt zu lachen, mache neue Formen daraus, behäbig und rund, und was ich euch dabei zuviel an Bauch zumute, sorgt für die Zeremonie meiner Handlung. Dies nur als Beispiel. Ihr ahnt nicht, wo überall der Zumpelbauch hingehört.

Das Pathos bliebe unwirksam, weil unverständlich, wenn es nur von der Kraft des Urhebers gesagt würde, nur Äußerung der Person wäre. Es war die Ahnung von Zusammenhängen dieser ungewohnten Form mit längst gesicherten Besitztümern unsrer Sprache, was uns zur Deutung trieb. Aus der Ahnung ist inzwischen Gewißheit geworden. Damit meine ich nicht die Anklänge Cézannes an französisches Schmelzwerk oder die Gestalten Delfter oder früher italienischer Teller, denn sie bestätigen nur die ornamentale Seite, sagen nichts von der Gültigkeit des menschlichen Bekenntnisses, von dem geistigen Gehalt des Ausdrucks. Wir lachen nicht über die Heiligen der Limousiner Schreine, aber es fällt ebensowenig jemandem ein, aus ihnen Erbauung zu gewinnen. Vielmehr meine ich die seltsamern Anklänge an die Art eines großen Menschen, der für seine höchstpersönliche Erbauung einen die Formen seiner Zeit weit überbietenden Ausdruck erfand.

Cézanne ist uns vertrauter geworden, seitdem wir Greco näher ge-

kommen sind. Wenn man glaubt, ebenso gut sagen zu können, Greco sei uns seit Cézanne verständlich geworden, überschätzt man eine Wechselwirkung, die nur von aktuellen Zuständen den Schein größerer Bedeutung empfängt. Eine gewisse Wechselwirkung besteht. Auch Cézanne erfüllt auf seine Art den hohen Beruf seiner Generation, mit dem Neuen gesteigerte Fühlung mit dem Alten zu bringen. Aber es wäre gedankenlos, die Art von Erfüllung mit der Wirkung eines Courbet, Manet, Renoir gleichzustellen oder gar von einer Vollendung Grecos durch Cézanne zu reden. Der Historiker findet mit Recht in den Formen des letzten Greco, von denen auf Cézannes Teilnahme geschlossen werden könnte, die Frucht einer Entwicklung, die bei dem Schüler oder Genossen Tintorettos beginnt und vom ersten bis zum letzten Bilde organisch fortschreitet. Die Einsicht in diesen Organismus gibt alle Erklärungen, deren wir für Greco bedürfen. Auch ist Greco nicht, wie etwa Velasquez von Manet, von Cézanne verbessert worden. Alles Malformelmäßige bleibt draußen. Dagegen bedeutet die Hinnahme des frühen Cézanne ohne jede Beziehung zu Greco eine Toleranz, die nicht wenig von der Gleichgültigkeit unsrer Zeit gegen alle Forderungen der Übereinkunft getrübt wird. In Wahrheit schätzt man den frühen Cézanne, weil die Bilder des spätern gut bezahlt werden.

Grecos Wege wurden von einer Vorstellung bestimmt, die in der Natur nur Stützen für Erhöhung der Vision, nicht für die Wahrscheinlichkeit suchte. Er ist vor Poussin und Rubens der einzige Seher mit eigenem Auge, für den es keinen Dualismus von irdischer und himmlischer Liebe gibt. Der Erdgeruch des Motivs, der Tizian belastet, weicht dem Duft verklärter Erscheinung, und die Erscheinung ist sachlicher als Tizians Naturalismus, weil noch organischer den Möglichkeiten der Malerei angepaßt. Das Übersinnliche des Mystikers löst aus der Farbe blühende Sinnlichkeit. Er macht Bildnisse und schafft einen bildhaften Typ der Menschheit. Kein Strich auf der Leinwand scheint eines andern Zweckes wegen da. Diese Bildnisse werden Dokumente der besondern Art eines besondern Volkes, objektive Abbildungen, aus denen man die Geistesart des Spaniens der Wendezeit ablesen zu können glaubt, und diese Abbildungen sind gleichzeitig reinste Malerei. Seine Malerei steht da am höchsten, wo das Objekt restlos wiedergegeben ist. Der Schritt von dem Kardinal Guevara in der prunkvollen Kulisse Venedigs zu dem Diego Covarrubias ist dem Fluge eines Adlers vergleichlich, der von der höchsten Bergspitze in den Himmel steigt.

Der Trennung von dem Naturalismus Tizians folgt notwendig der Bruch mit dem Schema der Komposition. Schon Tintoretto hat damit begonnen, um besser dekorieren zu können. Grecos Fortschritt läßt den weiten Weg von Tizian zu Tintoretto verschwinden. Er lockert die gewohnte Symmetrie, zerstört sie schließlich, und in der neuen Komposition scheinen alle alten Faktoren der Statik durch Elemente einer neuen Dynamik ersetzt. Wieder ein Weg von Höhe zu Höhe. Im „Begräbnis des Orgaz" trägt noch das System von Horizontalen und Vertikalen den überirdischen Baldachin, und die Abweichungen von dem Schema scheinen nur dazu da, um es mächtiger zu entfalten. „Das Gastmahl im Hause Simons" ist noch ein Rund, ein Rund aus züngelnden Lichtern in einer durchbrochenen Glocke. In dem „Christ auf dem Ölberg" formt sich bereits das Bild aus übereinander stürzenden Wogen, und die Reste des alten Baus treiben wie Schifftrümmer herum. In der „Apokalypse" ragt das Nackte als Gespenstererscheinung empor, noch immer von einer Senkrechten auf einer Wagerechten unsichtbar gestützt, aber aus der Kopfreihe des „Begräbnisses", aus der Kerzenreihe des „Pfingstfestes", aus den Lichtern des „Gastmahls" sind Flammen, entflammte Geister geworden, und der alles überragende Johannes schwält wie eine Feuersäule. Der „Laokoon" sammelt den Gewinn aus dem Chaos und formt die lodernde Dynamik. Die Wucht, vorher ein Sturm auf begrenzter Ebene, wallt in den Raum. Von Anfang bis zu Ende eine ständige Steigerung der Abstraktion, Bereichern durch Vereinfachung. Laokoon und seine Söhne waren einst die Wächter auf der „Auferstehung" und noch früher die strahlenden Gestalten der Mauritius-Legende. Damals lockte den Maler noch das bunte Vielerlei volkstümlicher Märchen. Im „Mauritius" reizte ihn die Pracht der Gruppen, und der flimmernde Zug von Menschen hemmte den Rhythmus. Das Schwelgen im kostbaren Detail fand kein Ende, der Bildnismaler stand gegen die Legende, die Legende gegen die Vision. Die „Auferstehung" löst glänzend das Problem, eine bewegte Fülle in engsten Rahmen zu pressen, aber reißt den Betrachter mit in den Schlund von Körpern. Man gelangt zu keinem vollkommenen Ausgleich der Dynamik und befreit sich nicht ganz von dem Experimentellen der Komposition. Der formale Zusammenhang des aufsteigenden Christus mit den fortgeschleuderten Gestalten überzeugt den Gläubigen tiefer als den Künstler. Erst im „Laokoon" findet der Rhythmus genügend Platz. Eine einzige Arabeske, Filigran aus Leibern, kolossal wie ein Triumphbogen, steht vor

der ruhenden Stadt. Der Sohn mit der im Bogen geschwungenen Schlange hat nicht die Dämonie des Johannes der Apokalypse, dafür einen ganz andern Anteil an der Schwingung der ganzen Gruppe, und die Gruppe hat ganz andern Anteil am Bilde. Nicht wir müssen den Anprall der Dynamik aushalten, wenigstens wir nicht allein. Das Bild fängt ihn auf, läßt ihn in den Hintergrund wallen, in Klängen, deren Echo noch den Zug der Wolken bestimmt. Man begreift, daß dieser letzte Grieche an den Ersatz der Laokoon-Tragödie des Sophokles denken durfte.

Noch bleibt der Schlußstein. Der „Mauritius" steht zur „Apokalypse" wie Gebärde zu Erlebnis; die „Apokalypse" zu dem „Laokoon" wie Schrei zu Musik; und der „Laokoon" zu der „Toledo-Landschaft" wie die dramatische Oper zur Symphonie.

„Toledo", eine Landschaft, ist Grecos Rundsicht über sein Leben in dieser seiner Stadt. Das Objektive ergibt sich nicht aus einer mehr oder weniger überzeugenden Übereinstimmung mit dem alten Stadtbild. Keiner von uns war dort. Sondern aus der Verwirklichung des Raums als Organismus. Der Raum ist nicht wie im Laokoon Platz, Resonanz für einen Vorgang, sondern selbst Vorgang, Gefäß für das eigne durchrieselte Dasein, die Gemeinde von Strauch, Baum, Gras, Gemäuer, Himmel. Das glaubt jeder von uns schon einmal erlebt zu haben, auch wenn er es noch nie gesehn hat. Wir könnten uns auf dem nur von Licht bevölkerten Hügel im Hintergrund leicht ein Golgatha denken. Vielleicht war eins da; doch entbehren wir es nicht; ja, es kann geschehn, daß uns diese von keinem Drama berührte Natur teurer wird als alles Frühere, weil keins der Dramen, selbst nicht der Laokoon, so vollkommen in den Kosmos des Visionärs aufging wie hier Baum und Strauch und glitzerndes Gemäuer. Das Drama blieb auch nach allen Säuberungen ein Gedicht im Gedichte, Hemmung im Fluß der Erscheinung, ein Fremdkörper, der nicht bis auf den letzten Rest überwunden werden konnte. Der Verzicht ist das Moderne und das Gute daran und eine leidenschaftlich positive Tat. Alle Begriffe büßen in dem Bilde an Relief ein, alle gewinnen ganz unverhältnismäßig an Tiefe. Das Barock, das die Helden andrer Bilder vor Grauen und Verzückung flammen läßt, scheint hier nicht nur organischer, sondern mächtiger, wo es von der Oberfläche verschwindet und als geheimer Held in der Erde wirkt, muntere Flüsse treibt, Brücken baut, Täler höhlt, Hügel rundet, sich in Licht und Schatten löst und kaum vernehmbar das Pathos grüner Gräser redet.

So endet der Mystiker. Er hat alle Geheimnisse des Baldachins erkundet, mit Geistern gelebt, von Engeln die Tropfen des Heilands in gleissenden Bechern empfangen. Das größte Wunder, sagt er zum Schluß, ist: ich lebe.

Von dieser letzten Frucht einer Entwicklung, die so erhaben ist wie die Werke, aus denen sie hervorgeht, führt der Weg zu Cézanne, zumal zu dem schwarzen Cézanne der Frühzeit, aber auch ein gutes Stück darüber hinaus. Das Spiel von Licht und Schatten, das die Gestalten im „Laokoon" malerisch bestimmt, ist in den drei Jahrhunderten noch ein Stück weiter gegangen, hat noch mehr Fleisch und Detail aufgesaugt und die Gegensätze verschärft, und in der Art des Gefüges erkennt man dasselbe Barock. Alles das ist gewohnte Entwicklungsgeschichte. Nachdem Courbet die Farben Zurbarans, Manet die Velasquez' und Goyas revidiert hatte, lag für den Größten des Kreises nichts näher, als an die Untersuchung des größten Spaniers zu gehn. Aber es handelt sich nicht um dergleichen. Eine Revision ist ausgeschlossen, da nicht einmal feststeht, ob Cézanne Greco gekannt hat. Die Beziehung liegt tiefer. Courbets vorweltliche Anschauung hatte nichts von der Vornehmheit Zurbarans; das Pariser-tum Manets nichts von Velasquez, noch weniger von der Derbheit Goyas. Wir sind seit langem gewohnt, den Pinsel ohne den Menschen, der ihn führt, zu betrachten, und wundern uns daher über keine Inkohärenz moderner Entwicklungsprodukte. Manet griff das Spanische auf, weil es farbig war, und dann Velasquez und Goya, weil sie das Farbige bestätigten. Auf seinem Weg durch die Welt, einer Studienreise durch die Zivilisation, hielt er in Spanien; ein Weltreisender guter Art, der sich komfortabel in einem Hotel einrichtet. Soviel er und wir dabei gewonnen haben, seine Hinterlassenschaft verschweigt nicht die Improvisation der Methode.

Cézanne ist für Greco geboren. Das Verhältnis bedeutet die phänomenale Zusammenkunft gleicher Anschauungen vom Wesen der Dinge, eine Gleichheit der schöpferischen Triebe, die kein Unterschied der Zeiten, Rassen, Lokale wesentlich verdunkelt. Der Maler Cézanne hat weniger damit zu tun als der Künstler, der Künstler weniger als der Mensch. Sobald Greco der Schule entwächst, kennt er nur ein Ziel: die Heimat, die der Mann aus Kreta verlor, in der Kunst wiederzufinden. Für Gott und die andern, hieß es bei den Primitiven; für die andern und sich selbst, hieß es in Venedig, und den Teil für sich selbst bestimmte der gute Wille der Zuschauer. Greco, ein Heide, der

ein Frühchristentum gründete, befreit sich von den andern und findet die Stimme Gottes in sich selbst. Sein Abfall, unerhört für einen Künstler aus dem sechzehnten Jahrhundert, ebenso unerhört für einen Gläubigen der Kirche unter der spanischen Inquisition; eine Ketzerei, die nur von besonderm Schicksal empfangen, nur nach hartem Gewissenskampf erfüllt, nur im Schatten religiöser Askese geduldet werden konnte, wird Cézannes natürliche Mitgift. Er weiß von der Kunst im Grunde nur das Ziel des verzückten Griechen und tut so, als sei es Malerei, Beruf. Das Ziel treibt Greco zu immer stärkern Dissonanzen. Die Trennung von den andern preßt ihm Schreie ab. Cézanne beginnt mit grellem Mißton, und die Dissonanz mildert sich mit der Reife. Das Anschwellen hier, das Abschwellen dort, ist Ausdruck derselben Regung, die geträumte Heimat zu festigen und zu heiligen.

Die Malerei hat seit Greco viele Stationen durchlaufen, die Persönlichkeit viele Freiheiten erlebt. Längst wurde dem Künstler Befehl der Not, was zu Grecos Zeit wahrer Eigendünkel sein konnte. Er kann nichts für die andern, denn die andern wollen nichts. Und noch immer ist die Tat aus solcher Einsicht, die unerbittliche Einstellung auf die heimliche Heimat so selten, daß Cézanne wiederum wie ein Ketzer, sein Werk wiederum wie Anomalie erscheint, und man nur in einem Griechen, der dreihundert Jahre vorher in Toledo wirkte, den Halt für eine Erklärung findet. Neben der Diskrepanz zwischen seinem Auftreten und seiner Mitwelt, scheint die Verwandtschaft mit Greco so nah, daß man meint, er habe wie der Grieche gemalt, ja, die beiden seien einmal irgendwo und wie zusammen gewesen. Die Unterschiede beruhen viel weniger auf der Verschiedenheit zwischen der Geisteswelt eines Kirchenmalers Philipps II. und der eines Schulgenossen Zolas als auf zufälligen Gegebenheiten der Temperamente.

Zu dieser mystischen Verwandtschaft gehört der Zweifel, ob Cézanne jemals Werke des Vorgängers mit eignen Augen sah.

Die Zeit des dunkeln Barocks reicht etwa von 1868 bis 1872 und ist nichts weniger als besonders fruchtbar gewesen, wie ja überhaupt Cézanne, trotzdem er nur arbeitete, in seinem ganzen Leben nicht so viel produziert hat wie Renoir in einem Jahrzehnt. Keins der Bilder, für den Analphabeten ein paar Fetzen, ist spontan entstanden. Ähnlich wie Marées erreicht er nur mit zahllosen Übermalungen die Reduktion des Vorgangs auf die letzten Gerüste. Er hat sich die Fetzen langsam aus dem Leibe gerissen.

1873 und 1874 ist Cézanne in Auvers sur Oise bei Paris und findet

dort Pissarro und Guillaumin wieder. Vorher in Paris hat er Renoir, dann Manet gefunden. Sie übermitteln ihm die ersten Ergebnisse des Impressionismus. Die Welt, in der er bis dahin gelebt hat, stürzt wie ein Kartenhaus zusammen. Mit unsern gewohnten Vorstellungen vom Wesen der Persönlichkeit geht es geradeso. Die Ferne zwischen dem Anfänger und seinen Zeitgenossen ist nicht größer als die zwischen dem Cézanne des schwarzen Barocks und dem in Auvers. Die Verblüffung des Betrachters, wenn es einen gegeben hätte, wäre noch größer gewesen. Die Bilder der Monet, Renoir, Pissarro und der andern werden in den siebziger Jahren heller, und die von Cézanne werden auch heller. Das Auch gilt ebenso gut von dem eleganten Neger, der auch ein Plastron anhat wie die andern Tänzer. Schließlich war für alle andern ohne Ausnahme der Übergang zu der Formel Monets ein örtlich, zeitlich wohlbegründeter Wechsel; nicht einmal ein Wechsel, eigentlich nur eine Folge. Sie waren schon Impressionisten, bevor sie sich so nannten, nur nicht mit Logik und Konsequenz, waren schon längst als Erben der Landschafter von Fontainebleau und der Constable und Turner, als überzeugte Schüler Courbets, überhaupt als Landschafter mit Augen auf die Folge eingestellt. Diese nötigte sie zu keinen unerschwinglichen Komplikationen geistiger Art, sondern zu einer Änderung der Palette. Im übrigen handelte es sich darum, den Kopf etwas höher zu heben und mit den Augen zu blinzeln. Cézanne war vorher, wenn er überhaupt etwas war, alles andere: Romantiker, Mystiker, vor allem zeitlos und ohne Mitwelt, Genosse des toten Mannes in Toledo. Er wird genau so ein Landschafter wie Pissarro, Mitglied einer genau bestimmten Gemeinde mit scharf umrissenem, ultramodernem Programm, und zwar unter dem ganz unverkennbaren Einfluß der Leute. Er folgt Pissarro mit demselben Gehorsam, den er zehn Jahre vorher seinem Vater entgegenbrachte. Wäre der Vater energischer und die Mutter weniger zärtlich gewesen, säße er noch heute im Bankhaus. Fleißig und mit Geduld geht er zwei Jahre lang den Weg der Gemeinde, sieht auf Bäume und Äcker mit Augen, die nie ein inneres Erlebnis getrübt hat, sieht alles für die andern Sichtbare, sieht es schärfer und nüchterner, mit einer Empfindlichkeit für Lichtunterschiede, die Pissarro entgehn, mit einer Sachlichkeit, der das Spiel des jungen Monet, der lyrische Hang Renoirs schon zu viel sind. Die Landschaften bei seinem Freunde Dr. Gachet in Auvers kamen den Pissarros, die daneben hingen, sehr nahe, und nur ein gut gedrilltes Auge erkannte den Unterschied, einen Unterschied der Qualität bei

gleichem Muster. Sie sind reicher an Ton. Durch Schleier deuten sie auf den viel später entstandenen Meister der Landschaft. Von dem frühern haben sie nicht ein Atom.

Diese Zeit in Auvers ist die einzige, mit andern gemeinsame, Schule Cézannes. Nach dem zweiten Sommer hat er sie hinter sich und besitzt, was sie geben kann, die Praxis des Freilichts. Die Hand kann niederschreiben, was das Auge erfaßt. Dann geht er hin und beginnt ein neues Kapitel.

Es gab eine Zeit, wo ein gemalter Sonnenfleck den Gläubigen zu einer Hymne auf die Gegenwart stimmte. Die Manufaktur der Mitläufer und die Manufaktur Monets selbst und seines engern Kreises haben schnell mit seinem Rezept aufgeräumt und mit dem Rezept auch den brauchbaren Kern zerrieben. Das Mittel erwies sich als Zweck noch gefährlicher als andre, ins Absolute erhobne Relativitäten, weil die Grenzen seiner Gültigkeit von dem unbegrenzten Horizont des Gebiets, aus dem es stammt, verwischt wurden. Die freie Natur hindert keinen Trachter, Entdeckertum mit Erfindung zu verwechseln.

Der Irrtum kostete die meisten Impressionisten das Beste, trieb Monet in das schillernde Nichts, hinderte Pissarro, Sisley, Guillaumin an wesentlicher Entwicklung, gefährdete Manet. Renoir und Cézanne scheinen sich einen Augenblick aller Eigenart zu entkleiden und wandeln wie Leute ohne Schatten. Beide gehn schließlich mit absolut erhöhten Werten aus der Metamorphose hervor und bestätigen den brauchbaren Kern. Cézanne, den die Neuheit am wenigsten vorbereitet traf, besteht sie am glücklichsten.

Er verläßt die Kameraden im besten Augenblick des Impressionismus, als Corot noch für Monet und Pissarro da war, und sich die Lyrik der Naturschwärmer und ihr Drang nach Licht im Gleichgewicht hielten. Dieses höchste Niveau nimmt er zum Sprungbrett seines Aufstiegs, fängt da an, wo die andern aufhören, und macht es in seinem Kreise genau so wie ein Jahrzehnt vorher sein deutscher Vetter in einem andern. Die Kongruenz mit Marées ist vollkommen, und die Bedeutung der Repräsentanten reduziert den Unterschied auf ein Hell und Dunkel. Cézanne wird durch das Pariser Hell aus seiner Bahn gerissen und neu bestimmt, der junge Schüler Steffecks durch das altmeisterliche Dunkel Münchens. Beide erklimmen schnell die Leiter der neuen Schule und nehmen eine ihren Zwecken geeignete Vereinfachung der Theorie mit in die Einsamkeit, eine „Flecken-

theorie." Sie verhindert, daß der Abgrund zwischen ihrer neuen Bahn und der Schule zu groß wird. Marées gewinnt aus seinen Flecken die Bausteine des Monuments. Das Schleißheimer Gedicht wird zum Pathos, der virtuose Nachahmer der Alten zum Bildner einer eignen Welt, auf deren Wände sich die überlieferten Werte in Kristallen niederschlagen. Das reinste Bekenntnis zu Rembrandt ist das letzte Bekenntnis zu sich selbst. Cézannes Gebahren ist nicht so faustisch. Sein Galliertum duldet keine dunkeln Wege zur Verallgemeinerung. Er vollzieht nicht weniger den Schritt von der Schultheorie zum Universum, in dem sich das Frühere vergeistigt und erhöht zusammenfindet. Aus den Sackgassen der andern baut er wie Marées die breite Bahn von allgemeiner Gültigkeit. Er erlebt noch, glücklicher als Marées, die dankbare Huldigung der besten jungen Künstler seines Landes. Der Tod erspart ihm die Genugtuung, zu dem Schlagwort in allen Ländern zu werden und seine freie Doktrin wieder in engen Schulbegriff verwandelt zu sehn.

Cézanne hat neben Marées die Vorteile und Nachteile seines Landes. Erstens ist er, zumal während der nächsten Phase nicht so isoliert wie der Deutsche in Rom. Die Genossen der Gegenwart arbeiten bis zu einem gewissen Grade mit und machen ihm, wenn nichts anderes, mindestens die Irrtümer so drastisch wie möglich vor. Zweitens fühlt er sich nicht so isoliert. Wir sehn ihn allein, er sah sich, wenigstens in der nächsten Zeit, nicht so. Daher eine nicht ständig so hoch gespannte Verantwortung wie das Bewußtsein des Deutschen, für den es in Rom nicht mehr Bilder, sondern immer nur das Bild gab, das einzige ganz vollkommene, das Sakrament. Erst im letzten Jahrzehnt wird diese exemplarische Strenge auch dem Franzosen vertraut, aber auch dann noch, als er nur auf die Ausbildung seiner Doktrin erpicht war, schützte ihn der Mangel an Intellektualismus. Daher fehlt dem Reichtum seiner Entwicklung die starke Höhendifferenz. Die zahlreichen Krümmungen versagen die übersichtliche Kurve. Dem einen großen Einschnitt, dem Bruch mit dem schwarzen Barock, folgen noch drei entscheidende Wendungen, aber die Symptome liegen versteckt. Es kommt zu keiner Maréesschen Pyramide und zu keinem Schlußstein.

Daher muß ein Vergleich, der die Differenz der Kulturen übersieht, das Urteil trüben. Auch einem Delacroix, einem Rubens, einem Michelangelo würde das gleiche Kriterium nicht gerecht. Die Franzosen haben keinen Marées, könnten aber mit ihm keinen Cézanne ersetzen. Über das Menschliche außerhalb des Kunstwerks hat die Rede über

Kunst nichts zu sagen. Die Würdigung des persönlichen Kraftaufwands läßt den Wert einer Leistung für das Universum unberührt.

Gleich die nächste und übernächste Folge nach dem starken Einschnitt in der Laufbahn Cézannes verführt zur Unterschätzung. Die Dynamik der schwarzen Barockwerke mußte, sagt man sich, zu einer Ausbildung des Monumentalen, zum Beispiel zum Fresko führen. Cézanne kehrt die Richtung ins Gegenteil um. Infolgedessen erscheinen dem oberflächlichen Blick die Stationen des Maréesschen Weges in umgekehrter Reihenfolge; also eine Entwicklung vom Großen ins Kleine. Aber dieses Klein-und-Groß ist kein sicherer Maßstab, das Fresko kein absolutes Ziel. Das Monument eines Marées, der höchste Ausgleich seiner Person mit dem Gesetz, ist vorbildlich als ideale Vergeistigung dieses Menschen, nicht der einzige Weg zur Vergeistigung, im Gegenteil der am wenigsten geeignete. Nur Marées einzigartiger Tastsinn konnte durch das Labyrinth von Gefahren gedankenblasser Abstraktion glücklich zum Ziele finden. Cézanne nähert sich dem Formengang Grecos, der mit einer Landschaft schloß und mit dieser, von allen kompakten Stilbegriffen erlösten, Dichtung nicht weniger endgültig demonstrierte als Marées mit seinen Triptychen. Er geht von einer voreilig geschlossenen Form zu einer losern über. Es fragt sich, was die neue Helligkeit aus dem visionären Raum macht, den das Frühwerk gewann. Der Raum tritt auf eine Weile zurück. Zunächst scheint es Cézanne auf Ausstattung der in Auvers gewonnenen Natur anzukommen, Ausstattung mit allen Reizen, an die vorher nicht gedacht werden konnte. Der Reichtum ist so berückend, daß keiner sich der kaum formulierten Träume des jungen Cézanne erinnert. Er selbst vergißt sich, froh des neuen Schaffens, das von außen nach innen zu gehn scheint, während er es sich früher qualvoll aus dem Innern herausriß. Blumen von phantastischer Pracht drängen das Raumideal in den Hintergrund. Dort aber bleibt es. Verborgen unter Kränzen lebt es weiter, wie Marées größte Sehnsucht unter Freuden andrer Art verschwand, aber als unterirdischer Strom weiterwirkte, um an andrer Stelle unvorhergesehn die Oberfläche zu durchbrechen und mit gedoppelter Kraft zum Ziel zu steuern.

Sofort nach Auvers erweitert sich die Produktion nach vielen Richtungen und nimmt alle Gattungen von Motiven auf, Bildnisse und Figürliches, Landschaften mit Staffage, reichste Stilleben. Die Palette, die in Auvers das Grau verhüllte, befreit sich von dem schmutzigen Ton, und der Pinsel schleift die Farbe zu Strahlen. Das Bildhafte

ächzt nicht wie in der dunkeln Zeit, sondern jubelt, befreit von dem Knebel. Eine Natur von der Vitalität Manets, aber neben Manet immer noch von einer visionären Kraft beseelt, die alles Greifbare ausschließt. Der Auftrag, nicht mehr so voll von Pigment wie in den schwarzen Barockbildern, doch pastoser als in Auvers, von körniger Derbheit.

Damals ist der größte Teil des ganzen Oeuvre entstanden. Zeitlich läßt sich diese fruchtbarste Periode nicht genau begrenzen. Sie ragt bis tief in die achtziger Jahre hinein. Noch schwieriger ist bei der Fülle eine ganz zutreffende Bestimmung des Inhalts. Verglichen mit den monumentalen Frühwerken, ist ihr ein spezifisch dekorativer Wert eigentümlich und, natürlich, eine ganz andre Stofflichkeit, viel nähere Beziehung zu der Natur. Das Dekorative bestimmt Verhältnis und geschmeidiges Gefüge der Massen, regelt den Tanz farbiger Flecken, wählt die Pläne in der weiten Provencer Landschaft, sammelt die Massen in den Legenden unter Bäumen und webt den Gobelin der Stilleben. Um die erleichterten Massen architektonisch zu gliedern, wird das Motiv zentral geordnet, und damit entfernt sich Cézanne entscheidend von der neuen Landschafterschule und nähert sich der alten Tradition. Sehr oft begrenzen zwei Bäume rechts und links, nahe dem Rahmen, den Vordergrund. Den bewegt eine Gruppe. In dem schönen Bild bei den Bernheims in Paris sind es Schnitter. Dann kommt, ein wenig schräg angelegt, der zweite Plan mit flimmerndem Getreide, und den Hintergrund bildet Hügelgelände mit der Kirche auf dem runden Berg. Oft, zum Beispiel in der Provencer Landschaft der Sammlung Reber in Barmen, bilden die Zweige der rahmenden Bäume noch ein Blätterdach und begrenzen auch die Höhe. Oder der Fluß wird in der Mitte des Bildes von dem Bogen der Brücke überdeckt, und beide Ufer sind Kulissen von Wald. Oder die weiße Villa liegt am Ende des Sees, wieder in der Mittellinie. — Erzählt, klingt es wie Theater, und man kann nie sagen, wie sehr es Theater ist, wie jeder Zweig, jedes Blatt und das Chlorophyll im Blatte mitspielt, tanzt und redet. In andern Stücken von weitester Perspektive findet der Blick das Zentrum, ohne daß eins da ist. Kaum merkbare Hebungen und Senkungen der Ebene, kleine architektonische Details deuten die Pläne. Schräg ziehn Wege ihre Parallelogramme, und hinten, ganz in der Ferne laufen die Bogen einer antiken Wasserleitung die Hügel entlang. Schließt man das Auge, so gleitet der Blick noch weiter; die strahlende Provence mündet in die Campagna Poussins hinein, und

dann hat man die ganze Perspektive der Bühne. Provence und Cézanne sind immer wieder da, sobald man die Lider öffnet, mit aller Sachlichkeit der Topographie, die, wohlverstanden, diesem und keinem andern Fleck Erde eigen ist. Auch das gehört zum Theater. Der Anarchist ist sich damals schwerlich seines ganzen Reichtums an Hintergründen bewußt gewesen. Der Anarchist ist mehr Franzose als Courbet, Manet und Monet, sogar in weiterm Umfang Franzose als Renoir, der sich vergleichsweise mehr zu dem Dix-huitième bekennt. Cézanne umfaßt auch diese Tradition nebst allen andern.

Bewußter wird das Traditionelle in seltenen Kleinodien von der Art der dekorativen Panneaux aus der alten Sammlung Choquet, die jetzt bei den Bernheims hängen; das eine mit einer krausen Barock-Fontäne, bespickt mit kostbaren Figürchen; das Pendant eine Badeszene. Wie Märchen klingt die Erinnerung an den verkrümelten Brotkugel-Stil, aus dem dieses Rokoko hervorging. Der Reiz des unverhüllt dekorativen Spiels ist die diminutive Form des üppigen Barocks und der instinktmäßig gefundene Zusammenklang individueller Pinselführung mit dem von außen gegebenen Ornament des Objekts. Die Improvisation ziseliert die Figürchen aus demselben feinmaschigen Stoff, der die Atmosphäre der Landschaft trägt, und macht aus den reichen Details substantieller Dinge Zieraten des Raums. Es ist die Methode des schwarzen Mystikers auf eine andre Art. Zu einer schwerer geschürzten Tanzart gehört die Gruppe von Bildern um den „Mardi gras“ von 1888, deren Hauptwerk Stchoukine in Moskau besitzt, Pierrot und Harlekin vor dem pompösen Vorhang: ein großartig vereinfachter, großartig übertragener Watteau. Will man die ganze Bühne von dieser Seite überblicken, so gehe man vor die Landschaft mit dem „Bahndurchstich“ der Münchener Pinakothek, ein Durchstich des Monuments durch die Dekoration. Die Erinnerung an Poussin hilft uns nur wenig bei der Deutung dieser gebärdenlosen Würde. Wir sind hier sicher den schwarzen Brotkugeln der ersten Zeit am fernsten und dem visionären Raum, der in dem plumpen Zeug geahnt wurde, am nächsten.

Der Maler dieser Periode ist in dem Selbstbildnis der Sammlung Theo Behrens. Nichts weniger als ein Lyriker, kein Träumer aus der Campagna, immer wieder ein Dramatiker aus nächster Nähe Rembrandts. Man begreift nicht, wie in diese ungeheuere Wölbung auch der Sinn für Anmut hineinkam, und vergißt ihn. Das Dekorative verlöscht im Schatten dieser Menschlichkeit.

Die Periode hat alles: gewählte Sinnlichkeit, gewählten Geist und Geschmack, unverwüstliche Natur, Spiel, Ernst und Tanz. Nur eins fehlt: der Impressionismus. Es sei denn, man wolle eine Fleckentheorie, die schöne Farben verwendet, so nennen. Nichts von einer analysierenden Betrachtung, die das empfangende Auge zum Objekt macht, nichts von physiologischer Lehre. Der mit andern gemeinsame Weg, der in Auvers begann, mündet in eine größere Gemeinde. Wenn man aus Freude über den Besitz ihn zu der Moderne rechnet, geschieht es mit demselben Reservat, mit dem wir die schönsten Werke der Courbet und Manet modern nennen. Mit gleichem Recht zählen wir sie zu den alten Meistern.

Wieder besinnt sich Cézanne. Er war es, der in Sturm und Drang von alten Göttern abfiel und für die neue Zeit neue Form verlangte. Die hatte ihm Manets Lehre versprochen, deshalb war er nach Auvers in die Natur gegangen, hatte sich von Greco losgesagt. Statt des einen Grecos sind deren viele geworden. Sie haben ihn nicht gehemmt, er wurde der große Maler, und fern ist ihm der Eigendünkel, über die Erhabenen wie über Leichen zu gehn. Aber prägt sich wirklich sein Gefühl von seiner Zeit, gegen seine Zeit, gültig in satte Farben, in Rokoko und Idyllen? Schwankt nicht sein Arkadien zwischen allen möglichen Spielarten? Nichts lockt ihn weniger, als die Welt mit Gebärden zu beschwören. Er will sie nicht verspotten, noch sie belehren. Nur auf das Bekenntnis vor sich selbst kommt es an, und das kann nichts andres als Form, unerbittliche Form sein. Wohl hat schon jedes Bild für hohe Ansprüche Form genug. Aber diese Ansprüche rechnen nach Normen, die für Amateure, nicht für ihn Geltung haben. Aus alledem muß ein andres, gesammelte Eigenheit, höchste Verallgemeinerung werden. — Da wendet sich Cézanne noch einmal und findet; wenn man will, kann man den Fund seinen Impressionismus nennen.

Diese vierte Phase setzt um die Zeit ein, als in den Bildern Manets und seines Kreises die neue Schule ihre Forderungen durchsetzt und die Optik die Überlieferung Corots endgültig zurückdrängt. Er fängt wieder da an, wo die andern aufhören — oder besser getan hätten, aufzuhören.

Cézanne kam in den Impressionismus wie Delacroix nach Marokko. Er war irgendwo gewesen, als Monet die neue Physiologie aufstellte. Jetzt entdeckte er sie für sich mit dem Rundblick des Philosophen, dem die engere Gattung von Vorstellungen, aus der eine Erfahrung

gewonnen wird, nicht näher steht und der sie unbefangen auf ihren Nutzen für seine höhern Zwecke hin durchschaut. Sie wurde in noch höherm Maße und noch weiterm Umfang dasselbe für ihn, was für Delacroix ein halbes Jahrhundert vorher die erste Entdeckung derselben Farben- und Lichtgesetze gewesen war: ein Mittel zur Klärung der Vision. Er erkannte darin die Möglichkeit, der Natur noch näher zu kommen und sie gleichzeitig noch freier zu übertragen, einen höhern Begriff des Natürlichen zu gewinnen, in dessen Bereich das Dekorative einer weniger stofflichen Ordnung unterworfen werden konnte. Die rembrandthafte Gewalt der Bildnisse, die prunkenden Stilleben, die monumentalen Landschaften hatten ihm trotz ihres Reichtums ein Ausdrucksmittel versagt, das dem Franzosen für die Gegenwart unentbehrlich schien: die Nuance. Das bot sich ihm in dem gesteigerten Impressionismus: eine Form für zeitgenössische Organe.

Nun erhellt sich die Palette noch einmal. Das Pigment wird sparsam, der Auftrag verliert das materielle Gewicht, das derbe Korn verschwindet. Statt der wuchtigen Farbe übernehmen die aus der Farbe gewonnenen Stufen die Führung. Es beginnt die Kammermusik des Meisters, seine Tonkunst.

Wir haben bunte Blumen und tonige Blumen. Die bunten sind entweder selbst aus starken Kontrasten zusammengesetzt oder rufen mit jeder Umgebung starke Kontraste hervor. Sie erobern uns leicht, ziehen schon von weitem den Blick; Lilien, Tulpen, Mohn, alle möglichen Feld- und Gartenblumen. Sie entsprechen Bildern van Goghs, sind dekorativ. Es fehlt ihnen, auch von nahe gesehn, nicht an Reiz; dafür sorgt Äderung und Flaum, das Poröse der Haut; ihr wesentlicher Reiz aber beruht auf der Fernwirkung starker Farben. Andre Blumen beginnen ihre besondere Wirkung auf unser Auge erst, wenn man sie in die Hand nimmt. Es sind Interieur-Blumen. Die moderne Gärtnerei hat gerade solche Arten gezüchtet. Wir können uns schwer vorstellen, daß solche Blumen früher, als die Häuser klein und die Gärten groß waren, existierten. Es gibt eine neue grüne Campanula. Sie hat nur eine Farbe, ein Grün, eine Art Eidechsen-Grün. Es ist eine sehr stille Farbe, doch vermag man kein zweites Grün daneben zu sehn. Die andern tun dem Auge weh, der kühle Epheu sticht, der Rasen wird giftig, es scheint mit dieser Farbe ein persönlicher, seltener, kostbarer Wert verbunden. Das Grün ist in dem behaarten Stamm am wenigsten ausgesprochen; es wird reicher und zugleich heller in den Wellungen der flaumigen Blätter, die sonst

mit dem Stamm übereinstimmen, erhöht sich nochmal und nimmt eine durchsichtige Patina an in der klassisch gezeichneten Glocke und erreicht das Maximum von stiller Pracht in dem silbrigen Innern der Glocke; ganz tief drin sitzen grüne Pünktchen. Keins der Grüns gleicht dem andern, alle aber sind dasselbe Eidechsengrün. Dieser Umfang der Wirkung innerhalb einer Einheit weckt einen Begriff von Reichtum, neben dem der Reiz dekorativer Blumen vorlaut und billig, geringere Gattung erscheint. Man dämpft die Stimme in der Nähe solcher Geschöpfe, möchte Kelche für sie erfinden, Alkoven, Möbel, möchte ihre Eigenart auf andres und sich selbst übertragen. Die Organisation dieser leisen Schönheit drängt nach Verallgemeinerung. Das fehlt der andern Gattung.

An dergleichen kann man denken. Cézanne hat solche Lüste des Auges belauscht. Aber er tut noch viel mehr. Er macht das Leise klangvoll. Dieser Gärtner bringt es fertig, seine Campanula in den Garten zu setzen und so, daß sie trotz der auf eine Farbe beschränkten Wirkung das Auge anzieht, nicht von nahe, sondern wo immer man steht, und so unwiderstehlich, daß die Blicke fliegen, sobald sie nur von einem Hauch des zarten Spiels getroffen werden. Und es ist keine Blume, sondern ein Haus zwischen Bäumen, ein Dorf, ein Fluß mit Brücken, ein menschliches Antlitz, Gestalten im Walde, Früchte, Feld, Erde, Himmel, eine ganze Welt. Wir kennen Welten aus dunstigen Tönen: Turner mit seinem Feuerwerk, die Schleier Whistlers, den späten Monet mit seinen nebelhaften Reflexen. Sind es Welten, in denen außer der Phantasie des Verzückten noch etwas leben kann? Nicht etwa nur Träume und Ideen listiger, wollüstiger Maler, denen die Welt verschwand? Diese Welt hier ist greifbar lebendig, nichts weniger als Dunst, stark wie die Sonne der Provence, wie ein Bauer des Landes, wie die gebärende Kraft des gebenedeiten Bodens. Man erlebt hundertmal bei Aix die nüchterne Wahrheit Cézannes, so sicher wie das Venedig der Guardis, das Holland Vermeers, das England Constables; noch sicherer, und braucht nicht einmal hinzugehn. Seine dünne Farbe ist nicht, wie der gefällige Schleier der Ideologen, dünner Geist, sondern nacktes Tatsachengesicht, höchste Realität.

Im Grunde nichts andres als eine Erfüllung des alten Gesetzes, mit dem geringsten Quantum maximalen Nutzen zu geben. Nur der Grad von Erfüllung erscheint uns zuweilen wie ein neues Wunder.

Das Erstaunliche liegt einmal in dem Relativen, der auffallenden Entwicklung innerhalb des Oeuvre, diesem Wachstum aus dieser

Wurzel. Das ist das geringste. Tiefer ergreift uns das Absolute der Leistung, die unbegrenzte Erfüllung aller Forderungen des Objekts, mit der sich unsre Sehnsucht restlos erfüllt; eine Sehnsucht, die nicht erst von dem Schöpfer dieser Dinge geweckt wurde, sondern latenten Bedürfnissen der Menschheit von heute entspringt.

Cézannes Realität ist von Meistern vor ihm kaum geahnt worden; auch von Delacroix nicht, von dem er abstammt. Er ist deshalb nicht größer. Seine Realität besteht jenseits der hohen materiellen und geistigen Suggestionen eines Delacroix. Der sichere Rückschluß vom Werk auf den universellen Menschen — bei Delacroix ein Hebel unsrer Verehrung — bleibt versagt. Cézanne ist neuer. Das beweist nichts. Wäre es allein entscheidend, so könnte man einen Futuristen über Michelangelo stellen. Cézanne erweist die Gültigkeit seiner Neuheit. Innerhalb der neuen Bedingungen und Forderungen seiner Zeit nähert er sich dem Ideal mit Hilfe einer Organisation von nichts weniger als aktueller Fülle, mit einem Mittel, das von keiner Willkür bestimmt wird, sondern ihm von der Überlieferung gereicht wird. Seine nächsten Vorgänger, Delacroix und die Impressionisten, haben es vorbereitet, und er übernimmt es in dem Augenblick, wo es genommen werden muß, um nicht verloren zu gehn.

Dadurch rückt der Outsider auf einmal an einen vorher bestimmten Platz der Entwicklungsgeschichte. Sein Beitrag fügt ihn der großen Kette ein, die bei den Venezianern begann und in ununterbrochener Folge über Greco, Rubens, Poussin, Watteau, Delacroix zu ihm und über ihn hinausreicht. Das kunsthistorische Faktum erschöpft nicht seine Bedeutung. Es handelt sich nicht allein um eine Vervollkommnung des überlieferten Mittels, sondern um eine neue Konstellation aller Mittel. So wenig sein Fortschritt einen Delacroix vollendet, der als Komplex, so wie er vor uns steht, vollkommen ist, ebenso wenig gelangt man von Delacroix in grader Linie zu Cézanne. Sie liegen ebenso auf verschiedenen Ebenen wie Delacroix und sein Raffael, der auch nicht seinem besondern Wesen gemäß fortgesetzt werden konnte. Man glaubt von Balzac und Flaubert, Puschkin und Dostojewski, obwohl sie entwicklungsgeschichtlich eng zusammenhängen, sogar manche Ziele gemein haben, sagen zu können: sie reden nicht dieselbe Sprache. Dasselbe gilt hier. Der Vergleich Cézannes mit Dostojewski ist deshalb so günstig, weil auch die von Dostojewski vollbrachte Differenzierung jede Verengung und Schwächung des Übernommenen vermeidet.

Von dem technischen Problem wenigstens die Umrisse: Cézanne modelliert nicht mit der Zeichnung, verzichtet auf alle linearen Umrisse, da sie seinem Gefühl willkürlich und seinem Rhythmus hinderlich erscheinen. Er modelliert nur mit Farben und Ton. Das Gleiche läßt sich von Manets Farbenkontrasten sagen. Cézanne reduziert und raffiniert die Kontraste und vervielfacht die Töne. Er vervielfacht sie nicht nur, baut geradezu das ganze Bild aus Tönen auf, läßt den Kontrast der Farben verhältnismäßig zurücktreten. Warum wirkt er trotzdem so gestaltreich? Die Abtönung muß von rechtswegen das Bildhafte verweichlichen und verwischen und unvermeidlich zur Auflösung führen. Wie entgeht Cézanne dieser Klippe, an der Monet mit einer viel geringern Intensität der Abtönung scheitert? — Mit zwei Gegenmitteln. Zunächst mit einem längst bekannten, das Constable wiederentdeckt und den Nachfolgern übermittelt hatte, dem Cézanne nur eine neue Verwendung und Ausdehnung gab: die manuelle Stufung zwischen den Tönen. Der dunkle Ton gleitet nicht widerstandslos in den hellern, sondern in deutlichen Absätzen, die der Pinsel rhythmisch organisiert. Die Pinselschrift schafft Kadenzen. Im Prinzip machen das Monet und die andern ebenso. Sie teilen mit dem Pinsel die Farbe, um ihr Konsistenz zu geben, da eine bewegte Fläche ungleich stärker wirkt als die glatte derselben Farbe. Schon Delacroix machte es so, und im Prinzip hat es Veronese nicht anders gemacht. Die Teilung erfolgt durch mehr oder weniger lange, gerundete oder grade Striche. Der Leuchtkraft zuliebe kürzen die Impressionisten die Striche und, um den Flächen die Ruhe zu geben, machen sie die Schraffierung gleichmäßig. Bei Monet sind die Striche kommaartig, bei Sisley länglicher, bei Pissarro mehr punktiert. Die Gleichförmigkeit des Strichs macht die Teilung zu einem relativ dem Dekorativen zuneigenden Verfahren, dessen Mechanismus hervortritt, sobald man an die alten Meister und zumal an Delacroix denkt. In Delacroix' Bildern trägt jeder Strich gleichzeitig Gestalt und Farbe, und nichts Mechanisches hat Platz. In den Bildern der Seurat, Signac und der andern Neo-Impressionisten (deren Versuche Cézanne mit Aufmerksamkeit verfolgte) wird der Mechanismus immer deutlicher.

Cézanne erkannte das arg Bedingte des Zusammenhangs dieser Nachfolger mit Delacroix. Er bereichert den Teilungsmodus. Die Systematisierung der Handschrift wird durchaus nicht aufgehoben, nur fügt sich die Struktur aus einer Menge verschiedener Einheiten zusammen. Man erkennt auf den ersten Blick ein sehr ausgesprochenes

System von Flecken, Strichen, Schraffierung; jedes Bild hat sein eigenes, und innerhalb desselben Bildes wechselt die Einheit. Gebogene Striche à la Delacroix wechseln mit kleinen und großen, gradlinig schraffierten Flächen. Die Schraffierung geht scheinbar über das ganze Bild weg und hält es zusammen, aber ist nur ein durchsichtiges Netz über andern ebenso durchsichtigen Strukturen. Oft wird der Pinsel haardünn, dann wieder läuft die Farbe in anscheinend zufälligen, aquarellmäßigen Lachen. Der Druck der Hand folgt allen Einfällen des Ausdrucks. Immer wieder fällt die Selbstherrlichkeit des Systems auf. Es geht der Natur, die es wiedergeben will, voraus, und wenn man es greifen will, steht der Berg, den es webt, die Frau, der Bauer vor uns. Nie macht es Cézanne wie Manet, der mit den ersten paar Strichen die Natur an sich riß. Bei Cézanne steigt die Gestaltung schichtenweise wie bei Marées, nur bleibt der Auftrag rätselhafterweise immer dünn. Wenn er beginnt, wirbelt es auf der Leinwand von farbigen, rhythmischen Flächen. Zehn Landschaften statt der einen stecken in dem Wirbel. Das Grün ist Saft, bevor es Baum wird, und bleibt es auch dann noch. Manet wollte die eine Landschaft, den Ausschnitt vor seinem Auge; Cézanne will hundert in der einen.

Beschränken wir uns auf den Auftrag, so ergibt sich etwa ein gereinigtes System in der Art der alten Meister und des Delacroix, bereichert um alle Möglichkeiten der Impressionisten.

Aber das gibt erst einen groben Umriß der Cézanneschen Teilung. Der sorgfältige Betrachter erkennt in dem Bilde Einzelbilder aus solchen Strichen und Schraffierungen, Stücke, welche Einzelheiten des Motivs gewissermaßen sphärisch vereinfachen. Gelänge es, solche Einzelbilder herauszunehmen (was die Geschlossenheit des Ganzen in Wirklichkeit nie erlaubt), so würde man sie als geometrische Formen erkennen, Stücke von Würfeln, Zylindern und andern räumlichen Figuren. Wir gelangen zu einer Anatomie des Bildes auf mathematischer Basis. Diese räumlichen Figuren ergänzen die Struktur.

Die Bedeutung des Systems ergibt sich von selbst. Die Farbe wird bis an die Grenze der Auflösung zerlegt, Pigment, Auftrag halten sich an geringste Mengen. Die Mathematik der ins Räumliche wogenden Striche baut das Farbige wieder zusammen. Die Synthese überwiegt bei weitem die Analyse. Daher die erstaunliche Geschlossenheit von Bildern, die anscheinend nur aus ein paar dünn gestrichelten Flächen bestehn. Die Striche, für das rohe Auge Fetzen, sind in Wirklichkeit

Klangbündel des Farbigen, Raumbündel der Natur. Zurückblickend vermag man sich vorzustellen, daß in den ungeschlachten Massen der schwarzen Barockbilder bereits die Ahnung von einer kubischen Raffung der Erscheinung ihr Wesen trieb.

Die Beteiligung der Geometrie an der Kunst ist uralt wie die Pyramiden und der Kubus, aus dem die Egypter ihre sitzenden Idole gewannen. Ohne Mathematik, ob bewußt oder nicht, ist keine Venus, keine Mutter Gottes entstanden. Als Adam die gewölbte Hand um die Brust der Eva legte, keimte der Instinkt dieser räumlichen Bildung. Freilich lag einer Epoche, die sich immer unbedachter der Natur überließ, nichts ferner als jener Zusammenhang, am fernsten dem Impressionismus. Die Mathematik war dem Künstler etwa noch in der Plastik gewohnt und in einer Malerei, die sich noch nicht ganz von der Plastik gelöst hatte. Wir wissen, wie Ingres nach den Säulen im Körperbau suchte, und kennen Marées' Forderung, in dem Kopf die Kugel, in den Beinen Kegel zu sehn. Bei Marées kann schon eine Reaktion auf den vorausgeahnten Impressionismus mitgespielt haben; mit Sicherheit bei einem Sonderling unter den Malern, dessen Einfluß gerade ein Extrem des Impressionismus herbeirufen sollte: Seurat, der Vater des Neo-Impressionismus, führte mit seiner nahezu mechanischen Teilung der Fläche die Entdeckung Monets ad absurdum und suchte gleichzeitig mit seiner Liniengeometrie einen struktiven Halt zu gewinnen. Seurat wollte das Problem experimentell lösen und die Mathematik als Mathematiker einführen. Eine ganz methodisch veranlagte Geistesart trieb ihn. Er war nahe daran, zu glauben, die Schönheit lasse sich zahlenmäßig berechnen. — Cézanne hat die wenigen Bilder Seurats, die lange nach seinen ersten Versuchen entstanden, gekannt und abgelehnt. Eine Welt trennt ihn von dem Wissenschaftler: Seurat suchte das Ornament. Am Ende einer tausendjährigen Geschichte blieb Seurat nichts übrig, als die Malerei dorthin zurückzuführen, von wo sie einst unter den Mosaikisten ausgegangen war. Cézanne dachte großmütiger von der Malerei. Er wollte ihr nichts nehmen, sondern ihr, wie er einmal in seiner Art sagte, „etwas vom Museum" zurückgeben. Renoir wünschte, in seiner Reihe zu bleiben.

Das Abtasten nach geometrischen Formen, das bis dahin nur im Monumentalen oder in strengen Dekorationen denkbar schien, richtet Cézanne auf eine Welt von Nuancen, auf die spontane Darstellung flüchtiger Eindrücke der Natur. Und zwar richtet er nicht flächige Formen auf die Fläche, sondern räumliche auf den imaginären Raum

des Bildes. Wenn man in einem Apfel von der immateriellen Pracht einer Cézanneschen Frucht, in einer Wange seiner Frauengesichter, in seinen Selbstbildnissen die räumliche Geometrie, zum Beispiel das Abtasten einer Eiform findet, mag man sich sagen, ein Gesicht, ein Apfel sei immer noch etwas Greifbares, das irgendwie die Beziehung auf solche Formen erlaubt. Wie soll man das Hineinbauen solcher Würfel in eine Landschaft, in atmosphärische Dinge erklären? Landschaften der Primitiven ertrügen und ertrugen es, weil sie keine Landschaften, sondern komische Häuserchen, besenartige Bäumchen, Maulwurfhügel sind. Wohl war Cézanne selbst ein Primitiver. Man sieht es an allen Zeichnungen zu Kompositionen. Sie beginnen mit Kinderfingern. Vom Primitivsten in ihm ging er wie jeder Bekenner aus, und, es ist möglich, nur ein Primitiver konnte ungestraft auf die Mathematik geraten. Nichts aber ist weniger primitiv als das Resultat. Er baut einen Mittag, einen Morgen, dem soeben die Dämmerung entwich, die Minute vor dem Abend, ein von Feuchtigkeit durchsetztes Flußbild; Bilder, die das Atmen erleichtern, als seien sie mit Ozon gemalt; baut das alles wie ein Kind mit Würfeln, türmt in seinen zentesimal abgetönten Schichten zylindrische Körper auf, und die Schichten sind immer noch Luft, Tau, zitternde Lichter; baut ein System organisch wie das Knochengerüst des Körpers, sicher wie Stein und ungreifbar wie Äolsharfengeflüster.

Das Ineinandergreifen der geometrischen Teile in die Teile des Motivs entzieht sich meiner Darstellung, und ich weiß nicht, ob es überhaupt in Worte zu fassen wäre. Vermutlich hätte die Wirkung engere Grenzen, wenn sie sich restlos analysieren ließe. Zudem müßte eine weitertreibende Darstellung des Forschers die Klippe fürchten, die der Maler in seinen Bildern stets überwunden hat: das Scheitern der Empfindung an der Spekulation.

(Wenn aber einer fragt, warum denn Cézanne schließlich und endlich so viele Umstände machte, soll er die vier Leute, die vor ihm ein Quartett Beethovens spielen, fragen, warum sie die sonderbar geschwungenen Holzkästen im Arm haben und mit Bogen über sie hinfahren.)

Geometrie und Tönung sind die Mittel für Cézannes Perfektion der Natur. Folgende Sätze schrieb er Emile Bernard: „Alles in der Natur formt sich nach Kugel, Konus und Zylinder. Lernt man nach diesem einfachen Schema zeichnen, so kann man nachher alles machen. Zeichnen aber heißt für den Maler Farbe. Wenn die Farbe ihr Maximum erreicht, ist die Form vollendet. Es gibt für ihn weder Linie noch Run-

dung. Es gibt für ihn nur Farbenkontraste. Diese Kontraste sind nicht Schwarz-Weiß allein, sondern alles was Farbenempfindung vermag. Aus dem rechten Verhältnis der Töne geht die Modellierung hervor. Sind sie alle da und in vollkommener Harmonie, so ist das Bild fertig."

Ob die Prämisse zutrifft? Formt sich wirklich in der Natur alles nach Konus, Kugel und Zylinder? Möglich, mindestens plausibler als die Schlangenlinie Hogarths, der auch ein Maler war. Die Folgerung ist von dem objektiven Wert der Voraussetzung unabhängig. Cézannes Überzeugung genügt. Im Grunde war Kugel, Konus und Zylinder eins der Themen seiner Symphonie, als solches unantastbar und sicherer erwiesen, als wenn uns ein Gelehrter und tausend Kubisten den mathematischen Nachweis für die Prämisse erbrächten.

Geometrie und Tönung, mit denen er seine Natur macht, sind gleichzeitig die notwendigen Widerstände gegen die Natur, doppelte Siebe, durch die er das Erlebnis hindurchpreßt, um zu allgemeinster Form zu gelangen. Nicht aus Willkür wird auf die Zeichnung linearer Art verzichtet, nicht, um sich unnötige Schwierigkeiten zu schaffen, das Rund des Plastikers verpönt, sondern aus derselben Notwendigkeit, die den Musiker zwingt, sein Thema mit solchen Mitteln zu erschöpfen, die seiner erleuchteten Einsicht als reinste Kunstmittel erscheinen. Darauf beruht die Gültigkeit des Stils. Wir verdanken der Neuheit Cézannes den reinsten Begriff des Malerischen. Natur und Stil hängen bei ihm ebenso unzertrennlich zusammen wie seine Tönung und seine Geometrie, Fläche und Raum.

Dieser Zweiklang gibt Cézannes Stellung in der zeitgenössischen Kunst. Alle Künstler seines Kreises wurden vom Malerischen zur Fläche getrieben, selbst Delacroix. Das Flächige ist die lockende Gefahr im 16. Jahrhundert. Erst im siebzehnten finden sich in Poussin die beiden Pole in ähnlicher Harmonie vereint. Das Empire brachte eine Reaktion von außen. Wenn sich in der Folge Fortschrittler wie Courbet auf den Ausgleich besinnen, geschieht es auf akademische Art, mit Kompromissen. Selbst Renoir, der einzige kongeniale Genosse, kommt nicht ganz um den Kompromiß herum. Die andern hören nur auf Manet und Monet. Manet sah in der Modellierung das verächtliche Zeichen billiger Übereinkunft und schaffte sie ab. Hätte er streng nach seinen Worten gehandelt, so wäre vom Körperlichen nichts übrig geblieben. Mit seiner verhältnismäßig geringen Empfindung für Tonwerte war kein Ersatz zu schaffen. Seine göttliche Geschicklichkeit half ihm. Die Hand entlockte dem Pinsel so treffende

Bezeichnungen für die Stoffwelt der Natur, daß man den Mangel nicht entbehrte. Es war ein geborener Einzelfall, jeder Verallgemeinerung unzugänglich. Das erkennen die Impressionisten. Ihre Doktrin folgt aus berechtigter Sehnsucht nach einem Gesetz gegen die uferlose Neuheit ihres Naturalismus. Sie entdecken es in der physikalischen Farbenlehre, fordern chromatische Palette und Teilung und verwandeln die Landschaft in ein Spiel leuchtender Flecken. Die Neo-Impressionisten gehn noch weiter auf derselben Bahn und kommen dem Flachornament immer näher. Die Vorliebe für die Landschaft fördert den Irrtum. Im Freien, glaubt man, habe der Raum weniger zu sagen. So wird die Malerei zu einem nur durch Unzulänglichkeit gemilderten Naturalismus auf chromatischer Grundlage, zu einer farbenreinen Ungeistigkeit. Von den Alten bleibt allenfalls der Reflex, mit dem sie ihre Stoffe schmückten. Die Kunst, der letzte Tempel der Menschheit, wird zu einer hygienisch hergerichteten Kabine für farbige Aufnahmen.

Freilich irgend ein kosmisches Gelüst fand immer noch Nahrung. Licht war überall. Wenn man also Licht gab, gab man Welt. Es entging den Entdeckern, daß ihr Licht der Kerze glich, mit der ein Abgebrannter die leere Stätte seines Hauses betrachtet.

Es gab Unzufriedene und allerlei Reaktionen; die Versuche zwischen Puvis de Chavannes und Maurice Denis, noch abgelegenere Stilisierungen der Deutschen, Skandinaven und Engländer. Alle diese, meist beim Tapezierer endenden Reaktionen, über die sich wie ein Riese über Zwerge Hans von Marées erhebt, lassen den brauchbaren Kern des Impressionismus außer acht, benutzen allenfalls Brocken der neuen Lehre, nicht den zeitgenössischen Instinkt, der die Schüler Courbets trieb.

Cézanne kommt mit dem Mittel der Zeit über sie hinaus, weil er sachlicher zugreift. Er ist mit den Koloristen Kolorist und der größte, unter den Sehern, die nur Auge sein wollen, das schärfste Auge, unter den Flüchtigen der Flüchtigste; aber ist noch etwas mehr. Seine Sensibilität beschränkt sich nicht auf die Reize der Retina, sondern reagiert ebenso empfindlich auf doktrinären Aberglauben. Seine Einfalt sträubt sich gegen die Zumutung, von der sichtbaren Welt nur ein leuchtendes Teilchen zu geben; er hat kein Spektroskop bei sich, wenn er draußen malt. Und er ist eigensinnig. Warum nicht Raum schaffen im Bilde, wenn es ohne Verrat des Farbigen möglich ist, ja, wenn der Raum womöglich gerade als letzte Form meiner Farbe ent-

steht? Warum nicht bauen, wenn es mit meinen Mitteln geht? Warum nur Landschaften, nicht auch Idyllen, wenn zu dem Bau eine Idylle treibt? Und warum nicht die Alten dazu lassen, wenn ich sie wie mein Eigentum, wie meine Farbe und meine Idylle spüre? Alle sind mir recht, die ich hereinbringen kann, alle muß ich haben. Nicht Rembrandts Zeit brauchte einen Rembrandt. Da war die Welt noch fest; in Millionen wirkte die Legende, die er malte. Nicht für Spanien hat Greco seine Mystik gemacht. Damals war überall Mystik, und fern die Aussicht auf Menschen, vor denen nichts, was sich nicht rechnen läßt, besteht. Für uns haben die Erhabenen geschaffen. In ihren Werken steckt der verlorene Kosmos. Was meine Fetzen fassen können, will ich. Wohl wäre ich Tor, wollte ich Dante und Virgil wie Delacroix machen, aber auch ich weiß noch von solchen Dingen. Ich habe nicht die lebende Gemeinde, die mich hört, und kann nicht auf sie hören. Die andern im Museum sind meine Gönner und Kinder. Ich glühe noch. Ich schwebe, mit vielen Geistern beladen, meine Schwingen sind von Pfeilen durchlöchert, und schwer habe ich an meinem Alter zu tragen. Aber ich fliege. Meine Sehnsucht ist in den dreihundert Jahren nicht kleiner geworden. Ich weiß nicht, was mich abhalten sollte, mich meinem Fluge zu opfern.

Meinem Fluge, nicht der Natur! — Was wären mir die Äpfel, die ich hundertmal male, wenn ich in ihnen nicht die Früchte sähe, die ein Geist meinem Geiste reicht? Wenn ich mit ihrer Farbe nicht jeweils alles empfände, was andre Augen, begnadeter als ich, in ihnen gesehn haben? Sind sie wirklich schön in der Natur? Wären sie so ungestalt, wie ich sie male, wenn sie nicht trächtig eines andern wären? Sind es überhaupt Äpfel? Ist ein Apfel aus Öl, aus Mathematik? Ist das, was ich da hinstelle, nicht einfach auch nur so ein Halter wie meine Optik und Geometrie, um den andern, die mich sehn wollen, — mich, nicht den Apfel — eine Art Stütze zu geben?

In der letzten Phase, die etwa um 1900 einsetzt, verändert sich Cézanne noch einmal. Er kehrt zu dem pastosen Auftrag und materiellern Farben zurück. Ein Teil der vorher gewonnenen Werte, viel von der unvergleichlichen Tonkunst wird fallen gelassen. Dafür nähert sich die Robustheit der Bilder mehr der mittlern Periode. Der rembrandthafte Cézanne kommt wieder, freilich nicht mit ganz derselben Kraft, die das Selbstbildnis bei Behrens malte; und die Freude an dem satten Prunk der achtziger Jahre kommt wieder, freilich nicht ganz mit derselben Selbstverständlichkeit. Die Art schließt sich an die derbe Fülle

mancher Hauptwerke der neunziger Jahre, wie an das Porträt von Geffroy, an die „Spieler" und die „Femme au chapelet"; magistrale Dinge, die mit Recht sehr hoch geschätzt werden und noch höher ständen, wenn uns nicht Cézanne mit seiner Kammermusik beschenkt hätte. Was die Bilder nach 1900 von jenen strotzenden Werken trennt, spricht nicht für die letzte Zeit: eine mehr oder weniger merkbare Abnahme des Spontanen, die selbst den farbenreichsten Prunkstücken früherer Zeit die leichte Beweglichkeit erhält. Das Auge genießt immer noch in Fülle. Das um 1903 entstandene Blumenbukett in der Henkelvase auf dem prachtvollen Teppich würde mit seinen gewirkten Farben unter hundert Meisterwerken auffallen. Die phantastische Romantik in dem „Chateau Noir", von 1904, oder in dem Totenkopf auf dem Teppich, von 1905, ist nochmal eine neue Tonart, und in den „Baigneurs", dem unvollendeten Hauptwerk der letzten Zeit, scheint das Idyllische ins Freskenhafte gesteigert. Man bewundert, aber vermißt den Zauber des Gärtners, der seine Bilder wie Blumen wachsen ließ und ihnen doch alle Realität des Bildhaften gewährte. Es wird leichter, zu erkennen, wie die Bilder gemacht wurden, und ein großer Teil des Reizes erschöpft sich mit der Anerkennung ihres dekorativen Wertes. Die pastose Farbe hat zuweilen einen branstigen, wie verrosteten Ton, klingt nicht mehr ganz rein. Die Campanula ist fern. Vergleicht man ein Werk der besten Zeit wie die schöne Landschaft, die früher bei Linde war, mit einem ähnlichen Motiv der letzten Jahre, so könnte man, mit Übertreibung, vermuten, ein sehr begabter Schüler habe im Atelier des Meisters das Vorbild vereinfacht übertragen.

Die Bilder der letzten Zeit stehn im Zeichen des Alters. Cézanne klagte über die Abnahme der Sehkraft und gestand oft, die gewünschten Töne nicht mehr unterscheiden zu können. Er besaß nicht die glückliche Weisheit des alten Renoir, mit der Abnahme der physischen Kräfte zu rechnen. Der Wunsch, sein Äußerstes zu geben, steigerte sich im umgekehrten Verhältnis zu dem Nachlassen der Kraft. „Réaliser! Réaliser!" antwortete er auf jede Mahnung zur Schonung. Die Zahl der Übermalungen wuchs wie bei Marées ins Phantastische und übermüdete schließlich die Farbe. An dem erwähnten Blumenbukett hat er von 1900 bis 1903 gesessen, an den „Baigneurs" zehn Jahre bis kurz vor seinem Ende, ohne ihnen die letzte Hand geben zu können, und, wie Vollard über die Entstehung seines Bildnis erzählt, unterbrach Cézanne nach 115 anstrengenden, langen Sitzungen die Arbeit, um nach Aix zurückzukehren. Er sei, sagte er zu Vollard, mit dem

Hemdauschnitt ziemlich zufrieden. Das andre hob er sich für später auf. In der Tat ist diese Stelle die schönste geblieben. Das Porträt gehört nicht zu den besten Cézannes.

So hat er immer gedacht und gehandelt. Daher darf man Cézanne keine gewollte Unfertigkeit nachsagen. Am liebsten hätte er die Abrundung eines Holbein erreicht. Doch zog er, auch in den letzten Jahren, vor, die Leinwand weiß zu lassen, wenn die volle Konzentration des Auges nicht mehr für die letzten Striche reichte. Seine Gewissenhaftigkeit grenzte zuweilen an Manie. Wir kommen über solche Stellen, oft nur belanglose Grenzen des Systems, leicht hinweg. Er selbst ist nicht so tolerant gewesen und hat in solchen Bildern immer nur Anfänge gesehn.

Die Absorption durch die Arbeit ging so weit, daß Cézanne, noch mehr als Marées, den Sinn für das tägliche Leben verlor und sich in seinen Beziehungen zur persönlichen Mitwelt mit denkbar primitiven Formen behalf. Er duldete in seiner Umgebung alle Vorurteile, die ihn nicht am Malen hinderten. Eins konnte er nicht vertragen: Wenn ihm jemand, selbst einer der Nächsten, selbst sein geliebter Sohn Paul, im Gespräch die Hand auf Schulter oder Arm legte, fuhr er wie wild auf und ging davon. Er hatte wenig oder gar keinen Umgang, gab sich bei den seltenen Aussprachen keine Mühe, und die andern gaben sich keine Mühe mit ihm. Deshalb sind die wenigen Zeugnisse der Leute, die ihn gekannt haben, mit Vorsicht zu gebrauchen. In solchen Berichten pflegt seine fanatische Liebe zur Natur immer die größte Rolle zu spielen. Es ging Cézanne wie manchem andern, der von dem, was ihm am nächsten steht, immer nur das Äußere preisgibt. Tatsächlich hat er im Freien gemalt. Ebenso fest steht, daß er für das Figürliche seiner Bilder vergilbte Aktstudien aus der Jugend benutzte, die Stilleben nach Früchten malte, die mit der Zeit verfaulten, und die Blumenstücke, weil sich die Modelle noch weniger hielten, nach Papierblumen. Aber er setzte einmal seinem zweifelhaften Schüler Emile Bernard auseinander, was in der Gegenwart unter Klassisch zu verstehn sei. Klassisch sei für ihn eine moderne Malerei, der es gelänge, Poussin ganz nach der Natur zu wiederholen. Dies war einer der Aussprüche, die für seine Überzeugung gelten können.

Man hat Courbet, Manet und andre klassisch genannt, weil sie erst abstießen dann gefielen und weil ihre Werke zuweilen den Reiz der Alten erreichen oder übertreffen, und ging dabei voreilig mit dem Titel um. Er sollte nicht für Originalität, Reize und dergleichen, sondern

für realisierte Anschauung von überpersönlicher Gültigkeit da sein. Cézanne verdient ihn wie unser Marées, weil er das Maximum von wohlerwogener Hinderung seinem Gestaltungstrieb entgegenstellte und mit seinen Fetzen so malte wie Mozart heute singen würde, ein Mozart, ganz nach unsrer Natur wiederholt. Ungläubige sind versucht, daraus auf einen zerfetzten Begriff des Klassischen zu schließen. Auch den Blicken, die Cézanne erkennen wollen, stellen sich Widerstände entgegen, wohltätige Widerstände, vielfache Siebe. Das Auge muß hindurchgepreßt werden, um gültigen Blick zu erlangen. Wir sind unrein. Die Welt, in der wir leben, und die wir lieben, weil wir in ihr leben, ist erstaunlich häßlich und gemein, und es bedarf keiner gewöhnlichen Mittel, um unser Auge zu entschleiern. Es gehört besonderes Glück dazu, um in unserm Gewirr ohne Schwindel Gefilde Poussins zu erleben. Doch gibt es dergleichen. Dieser und jener, der sich hinter Masken versteckt, hat es in Augenblicken, die Fetzen gleichen, erlebt. Man bedarf, sagt man, besonderer Augen für die Bilder Cézannes. Daran glaube ich nicht recht. Sicher aber muß man besonderes Glück, will sagen, besondere Fähigkeit zum Glück besitzen, um ihn zu verstehn.

Cézanne könnte als Überwinder des Impressionismus, als Schöpfer der Synthese aus dem Impressionismus gefeiert werden, wenn der Titel nicht zu gering für ihn wäre. Wichtiger ist seine Schöpfung einer andern Synthese. Sie liegt auf dem Gebiet, von der ich bei der Betrachtung des Anfängers ausging. Die Kunst, in die der Anarchist eintrat, war bürgerlich. Schon David, der letzte Hofmaler war es, und zwar als Galamaler noch mehr als in der bescheidenern Gattung. Die Nachfolger aus seinem Kreise suchten die haftende soziale Schrift mit kriegerischer Gebärde abzuschütteln. Den Ritterlichsten unter ihnen, Géricault, gelang es zuweilen. Dann kam ein Maler vom Blute der königlichen Alten, der einzige. Während im Walde von Fontainebleau emsige Leute wie Millet und Rousseau ihre Motive suchten, wie gute Familienväter auf Pilze gehn, Corot, ein Bürger mit einer Lerche im Busen, sein Glück besang, Daumier, der göttliche Prolet, Sohn Michelangelos und einer Wäscherin, den Haß aufs Bürgerliche, das ihn drückte, in düstern Bildern glühen ließ, baute Delacroix seinen Thron. Ein König, den wir uns nur deshalb nicht mit einer Krone denken, weil das sein Incognito verkleinern würde; ein weise regierender Mensch, allen Menschen offen, allen gebend, auch den Einfältigen; wie ein König sein soll.

Nichts mehr seit ihm von seiner Art. „Es ist nicht mehr die Zeit für Könige", klagt in der Einsamkeit ein kranker Philosoph. Courbet zerstampft den Nymphenreigen Corots. Alles, was du nicht mit dem Finger kannst, ist Schwindel. Sein Finger ist geschickt, und die Hand wird von einem Koloß geführt, dem Malen Brunst ist. Malen wird Materie, kolossale Materie von Fels, Woge, Fleisch. Ein großer Maler in diesem und jenem, einer der größten aller Zeiten, aber stückweise, immer nur von Ehrgeiz beherrscht, ohne Fernsicht. Dahinter steckt ein Bourgeois, der die Bourgeois ärgert, ein kleiner Mann mit großem Appetit wie Menzel, nur gröber; ein Communard, der in der Revolutionsnacht in die heimlich ersehnten Tuilerien dringt und sich in den königlichen Armstuhl flegelt. — Da kommt Manet. Nach dem Nachschwätzer Proudhons der Feingeist eigenen Witzes, Pariser bester Art. Das Gefecht mit der Gesellschaft, von Courbet mit Knüppeln begonnen, wird mit dem Florett fortgesetzt. Ein spannendes Gefecht, die Klinge pfeift, aber doch mehr Duell, mondäne Angelegenheit, als Kampf um letzten Einsatz. Im Grunde Holz vom Stamme Courbets, nur besser gespitzt. Bürgerlich ist der ganze Impressionismus, die Kunst der Oberfläche, philisterhaft das Programm, der Stolz auf Neuheit und gedruckte Weisheit, das Spezialistentum der Kaste, die mit der Sonne wie mit der Vereinsfahne umgeht, stets bereit, jede Begabung zu opfern, die dem Prinzip widerspricht. Teilen! teilen! ist das Schlagwort. Es riecht nach Sozialdemokratie.

Da kommt Cézanne, und endlich werden die Dinge wieder groß. Er ist kein Delacroix. Paläste gibt es für ihn so wenig wie für Rembrandt, und das letzte Hauptwerk, der Baldachin aus Leibern und Zweigen, bleibt unvollendet, vielleicht nur weil der geschärften Sensibilität jedes Monument, auch der gedichtete Palast eines Marées, zu greifbar erscheint. Seine Größe ist nichts für alle, nichts für die Einfältigen, aber unantastbare Kunst, Delektation. Er war ein seltener Musikant, entlockte dem alten Instrument neue Töne, aber spielte nie sich selbst oder andern zur Kurzweil, war Komponist, der vornehmste Typus des Komponisten unsrer Zeit. Er gab der Malerei den Adel zurück, den Anstand des gut geborenen Organismus; ein Aristokrat.

Ein Witz der Geschichte: dieser Aristokrat war im Äußern, so wie er ging und stand vollendeter Spießer; Gevatter So-und-so mit einer Glatze und einem Zumpelbauch. Er hatte den kleinen Tic aller Provinzler, eine gewisse Originalität. — „Monsieur Cézanne — ah, un original!" sagen die Aixer Bürger. „Un artiste! Il travaillait fort, ce-

luilà!“ — Damit meinen sie, daß er die Pariser hineinlegte. Mit einem Augenzwinkern fügen sie hinzu: „Un peu toqué tout de même!“

Er lebte durchdrungen von den Pflichten eines Aixer Bürgers, hielt sich keine nackten Modelle, weil er das für einen ältern Mann gefährlich und nicht schicklich fand, zahlte regelmäßig seine Steuern, ging Sonntags zur Messe und hatte keinen größern Ehrgeiz, als in den Pariser „Salon“ zu kommen, was ihm versagt blieb. Im Grunde doch kein Witz der Geschichte. Wie hätte er leben sollen? — Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wie sollte ich ihr meine Herrschaft erweisen? Sie würde noch lauter über mich lachen, womöglich die Hand auf meinen Rock legen. Laß sie lachen. Ich lasse mein eigenes Dasein über mich lachen, aber ich herrsche.

Cézanne starb 1906 in Aix im Alter von achtundsechzig Jahren, die Palette in der Hand. Vier Wochen vor seinem Tode schrieb er einem Maler, er hoffe jetzt einige Fortschritte zu machen.

ERNST BLOCH: DIE INNERLICHKEIT

WER BIN ICH, DASS ICH SCHAFFEN KANN? BIN ICH SO GELIEBT? ES ist nicht überall zu verspüren, tief sinkt die innere Kälte unter das Maß. Woher sonst mag das stammen, was ich kann, nachdem man in sich nichts entdeckt, das zu ihm hinführt? Ja es schlägt sogar zurück; und wer ich sonst bin und nicht bin, glüht an dem, was ich kann und weiß, noch viel stärker auf. Mögen die andern so hohl und unecht sein wie ihre ihnen zugänglichen Worte, so macht es den Schöpfer noch viel schwerer, verantwortlicher, durch verdienstloses Geliebtwerden bedrückter, daß seine Worte objektiv nicht so unecht sind, eingedenk der Worte Jakobi, wer da wisse Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde. Etwas Ähnliches mag Haydn empfunden haben, als er beim ersten Anhören des Lichtakkords in der Schöpfung auf die Kniee fiel und Gott dankte, daß er dieses Werk geschaffen habe. Das ist nicht Stolz oder braucht es nicht zu sein. Es ist das erste, zuerst sichtbare Gramerlebnis des Schöpfers, der zerbricht, wenn man ihn nach diesen Maßen mißt und der sein erdrückendes Können Gott übergeben möchte.

Nun setzt das freilich noch immer voraus, daß ich selber an das Werk glaube. Aber wir schwanken gegenwärtig glaubenlos in der größten Verdunklung, sowohl des Inwendigen, als vor allem des Außen und Oben, die jemals in der Geschichte vorkam. Denn: wie für die Fortpflanzung der schwimmenden Wassernuß aufs Trefflichste gesorgt ist, während Hebbel halb verhungern konnte, und für den Menschen überhaupt, der den Austritt aus der Natur, aus der Schalenwelt bedeutet, die organische Fürsorge merklich nachläßt, so war das zufriedene, pflanzenhafte, individuell relativ ungefährliche Mittelalter in dem Opalschein seines garantierten Himmels geborgen, indes wiederum die Neuzeit und erst recht dieser unser in diesen Tagen wartende Übergang zur Reichszeit, das heißt das Echtwerden, das Sichsagen, das sich in Existenz Verstehn, die Kierkegaardsche Umrechnung der Werke zum Papiergeld, zum bloß subjektiv-ethisch realen Reichtum, sofern diese Expression den Austritt aus der Kultur, aus der Werkwelt bedeutet, — von der furchtbarsten, freilich auch vielsagendsten Verlassenheit und Gottferne getroffen wird. Wir sind dazu bereit, unsre Stunde wäre da, ein andres Meer als das der Werke zu befahren, weiter als je vorher in den vierhundert Jahren einsamer Individualität; und wieder hält der Widersacher die Hand vors Licht, wieder erhebt sich

jener Nebel und durchdringende Verlust an Sicherheit, der einst die Menschen beim Austritt aus der Natur empfing und jetzt, beim beginnenden Austritt aus der Kultur, angesichts des ferner gezognen, uns schwerer gewordnen, nur mehr als Zeichen bei uns wohnenden, verdunkelten, selber ans Ende gezognen Christus aufs Neue das Ziel verschleiern und verdächtigen möchte; so stark, daß, seitdem etwas möglich wurde, was vorher überhaupt undenkbar war: der Zweifel an Gott als der normale Zustand und die Haltung des Atheismus, der sich an Stelle der frühern Abgötterei als der dem Atheismus gesinnungsmäßig, freilich weder regulären, noch inhaltlich korrespondierenden Einstellung gesetzt hat. So bleibt es zu fühlen, daß uns alle Worte und Feste allmählich unerlebt und bloß niedrig angewohnt worden sind. Vielleicht glaubte Nietzsche an das, was er sagte, vielleicht auch Schopenhauer, vielleicht auch Spinoza, der nicht widerrief, aber allen fehlt das selber „Gesehenhaben", das heißt selber Erlebthaben, und der Tag von Damaskus ist nicht zu ersetzen. Auch Kierkegaard glaubte nur an das Glaubenkönnen, auch Dostojewski hat das Gift der Großinquisitorszene keineswegs überwunden; und wie Luther bekennen mußte, nur zweimal an Gott geglaubt zu haben, so findet sich in der Pascalschen Apologie des Christentums der ehrliche Satz, daß es immer noch vorteilhafter sei, auf das Dasein Gottes und das Gericht zu setzen als auf ihr Nichtdasein — ein Argument der Wette, das sich nicht so zuredend, abwägend, versicherungshaft, so ganz und gar anders wie die mittelalterlichen Gottesbeweise an den Verstand hätte wenden können, wenn nicht auch bei Pascal die Glut erloschen gewesen wäre. Der Stoff ist lastend, und die Seelen sind so schwunglos und ungediegen geworden, daß uns Weihnacht, Ostern, Pfingstfest wie ein einziger Karfreitag erscheinen, als unser trauriges Wissen, daß der Erlöser gestorben ist, aber so, als ob er bereits in der Krippe ermordet worden wäre. Darum bleibt nur zu hoffen, daß Fortleben, Erlöser, Gott, Himmelreich auch wahr seien, zu hoffen in einem sehr tiefen Sinn. Es bewegt und zieht erkenntnismäßig an, doch der inwendige Mensch bleibt halb stehn, sein Emotionales setzt bestenfalls nur den Begriff, nicht das Intensive daran. So sind wir wieder wie Hiob, die wir streben, arbeiten, ringen müssen, um zu glauben, wie es nur je einer Spätzeit auferlegt war, und doch nicht glauben können, bis wir von Gott erhört werden, bis das Gebet unsrer Erkenntnis: möchte es doch so sein, möchte doch das Paradox des Genies an konstitutiver Tragkraft dem Paradox der Güte in der

Ethik vergleichbar sein, möchte doch dieses den rechten Blick in das übermächtig rätselvolle Dasein bilden! — von dem Lebendigsten, Subjektivsten in uns beantwortet, erfüllt wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die tiefe Glaubenslosigkeit, letzthin auch dem eignen Werk gegenüber, nur am Menschen liegt und nicht zugleich ein verändertes Drüben widerspiegelt; wahrscheinlicher und vielleicht auch transzendenter begründbar ist die andre Annahme, daß das Nein nicht so stark sein könnte, wenn es kein ihm gefährliches und bekämpfenswertes Ja gäbe, daß mithin unter all dem Matten, Verlogenen, Verschleierten, unter all dem Zurückverschlagensein und Rückschlag dieses auch innerlich sonnenlosen Weltalters doch eine irgendwie sittlich und phantastisch konstitutive Kraft heranwächst, die endlich vollkommenen Ernst macht, die auf das Unbedingte, auf das Überhaupt der Welt, auf mehr als Fortleben, Erlöser, Gott und Himmelreich der Objektsstufe ausgeht und der sich deshalb Nebel und Hindernisse aller Art entgegenstellen. Solange jedoch auch dieses nur angenommen wird, nur eine bloße Arbeitshypothese mit ferner, schwacher, oft verloren gehender Rotglut und Gediegenheit bleibt, solange können wir nichts als vorbereiten, als Worte und Begriffe leihen, bis der Prophet kommt, der sie aufnimmt und ihnen tiefere Gewißheit schenkt; nicht anders wie Philon, der auch nur im Abstrakten weissagte, vor aller Bewährung und mit dem zuletzt sichtbaren, mit dem vollen Gramerlebnis des Schöpfers, nicht nur nicht würdig, sondern auch nicht gläubig zu sein an das notwendig Gefundene. Was hier spricht und vom Denken zurücktritt, ist das zweite Gramerlebnis als der Makel der nur halben Sorge, des halb Spielerischen, oft nur denkerisch Artistischen des Werks, wie es noch in Zwischenschichten schwebt, allzuwenig selbst gesehn, das heißt selbst erlebt, allzuwenig intensiv ontologisch, ungegessen in seiner lediglich objektiven Evidenz und allzu konstruktiv auch noch in seinem dunkeln Optimismus.

* * *

Aber: es gibt jetzt schon zweierlei, das uns ungeheuchelt bedrückt.

Zuerst, wenn wir uns vorhalten, wie wenig wir jeweils haben. Es ist nicht zu sagen, wie wenig wir ganz eigentlich zu besitzen und zu erleben imstande sind. Alles gleitet und ist augenblicklich, gleitet in das nicht Erreichen, in Erinnern und Hoffen hinein. Also das ist zu leben? so sieht das von innen aus, wenn man es selbst ist, was man als Kind und Jüngling vor sich warten sah; so sieht das als ich selber aus,

wenn man dreißig, vierzig, fünfzig Jahre alt wird, so alt wie damals die Mutter war, die fremden Gäste, alle die objektiv gesehenen Erwachsenen? Nie dabei zu sein, halb und ganz verschlafen, auch nicht bei den stärksten Erschütterungen, die sich vergebens bemühen, den Alltag des Fließens und Dunkels zu brechen, das also ist das wirkliche Leben dieser Frau, dieses Mannes, noch zwanzig Jahre, und es war die gesamte Verwirklichung gewesen? Wann lebt man eigentlich, wann ist man selber in der Gegend seiner Augenblicke oder Verwirklichungen, Wirklichkeiten bewußt anwesend? Aber, so eindringlich das auch zu fühlen ist, es entgleitet immer wieder, dieses Schattenhafte, wie das, was es meint.

Doch nun gibt es noch ein Anderes, Festeres in uns, fragend, leicht berührt, ein inneres, tiefstes Erstaunen. Es entzündet sich oft völlig beliebig, ja unangemessen. Jedoch man weiß bei ihm besser, woran man hält, denn es zeigt sich seltener, obwohl es locker genug liegt, und wird darum ebensowohl eindrucksvoller als faßbarer im Begriff. Vielleicht gibt es hier nicht einmal eine Regel, wonach im gleichen Menschen dieselben Anlässe des Staunens zu folgern wären. Aber wahrscheinlich ist das Staunen selbst jeweils identisch, sowohl dem Akt wie dem tiefern Gegenstand nach, auf den es sich hinter den Auslösungen bezieht, und nur den Stärkegraden nach verschieden. Ein Tropfen fällt, und es ist da; eine Hütte, das Kind weint, eine alte Frau in der Hütte, draußen Wind, Heide, Herbstabend, und es ist wieder da, genau so, dasselbe; oder wir lesen, daß sich Dmitri Karamasow im Traum verwundert, wie der Bauer immer „Kindichen“ sagt, und wir ahnen, hier wäre es zu finden; „die Ratte, die raschle so lange sie mag! Ja wenn sie ein Bröselein hätte!“, und wir fühlen, bei diesem kleinen, schnöden, sonderbaren Vers aus Goethes Hochzeitslied, hier, in dieser Richtung liegt das Unsagbare, das was der Knabe liegen ließ, als er wieder aus dem Berg herauskam, „vergiß das Beste nicht!“ hatte der Alte zu ihm gesagt, aber noch keiner konnte dieses Unscheinbare, tief Versteckte, Ungeheuere jemals im Begriff entdecken. Man sieht, es sind ganz uneigentliche Anlässe und Inhalte, zu denen wir derart wünschelrutenhaft inklinieren. Es ist auch nicht so, daß es bestimmte wilder ineinanderklingende Worte wären: „der fremde Mann, die Mutter und der Tod“, oder gewisse einfachste, tiefe Worte: „. . . indessen droben der Heiland und die Mutter leise, leise sich unterreden auf dem Brücklein. Er trägt sein Kreuz und sagt nur: ‚Meine Mutter!‘ und sieht sie an, und sie sagt: ‚Ach, mein lieber Sohn!‘ . . .“; sondern

das alles ist ganz anders, weitaus unkonstruktiver, irrationaler bestimmt, Emanuel Quints singendem Vogel auf der kleinen goldenen Dose oder Tolstois Beifußstauden im Schneesturm entgegengehend. Das einfachste Wort ist schon viel zu viel, das erhabenste Wort wieder viel zu wenig, und vielleicht gilt von diesen kleinen durchdringenden Symbolintentionen, was nur noch von dem Größten, Entferntesten gilt: von der delphischen Sibylle, von dem Wunder der Heiligen Nacht in der Missa solemnis, von den Urerlebnissen großer dunkler Dichtungen, von der „Gespenstersonate", vom Faust und seiner, wie Goethe sagt, für Verstand dauernd inkommensurabeln Produktion, von allen diesen Gebilden kurz vor Tag, wie man sie insgesamt doch irgend woher namenlos verstehn kann, als Antwort, auch wenn der nachträgliche Begriff, da er ja nur bei schlechten Poeten das Rückgrat bildet, also die vom Zuschauer oder Dichter selbst herangebrachte „Idee" noch so mager und unzutreffend versagt.

Man ist hier entweder mit oder bleibt draußen. Man muß hier entweder bejahen oder verzichten. Denn gerade indem uns die Worte bloß anklingen, fern, von Vorstellungen kaum noch umspielt, und doch zugleich so, als ob wir mit in die Ferne genommen wären, sinnlich, symbolich und nicht minder direkt erhöht, wird der Kommentar zur entbehrlichen Grobheit. Freilich, es gibt auch noch einen andern Verstand als den der schlimmen Mittler, die das Obere in das Untere des Durchschnittshorizonts erweichen, und dieser darf letzthin, grundsätzlich nicht versagen, darf nicht den faßlich-unfaßlichen Komplex, den Erben der singularen Frage, für sich in Anspruch nehmen. Das gilt vor allem für das philosophische Denken, für die Genialität des Begriffs. Wenn hier das Aussprechen und sich begrifflich Annähern das Gesagte flach macht, dann war das Flache von vornherein sein Wesen. Es ist für den Begriff Pflicht und Schuldigkeit schlechthin aussprechbar, ausgesprochen zu sein, deutlich zu werden und das Durchgesprochenwerden ohne Einbuße zu ertragen, mehr noch, erst hinter dieser seiner ihm homogenen Äußerung aufzublühen. So gibt es hier nichts, das das Nachträgliche, Kommentierbare zu scheuen hätte, sondern die Auflösung ist im Begriff präsent und die Sache selbst. Allerdings, der Begriff wurde nicht flach, wenigstens dort, wo er wert ist, Begriff zu heißen, aber grotesk versagend: man suchte das Wesen der Welt, und als man es hatte, war es Wasser oder später, als man abstrakter sprach, irgend etwas Hohes, das nicht entfernt genug sein konnte, um gutes logisches Gewissen zu geben und oberste Kategorie zu heißen — je höher, desto

allgemeiner, desto mehr Ferne, desto weniger Jetzt; lauter Gegenstände, die uns nichts angehn, lauter Ideale, und Gott erst recht ein Gegenstand, der „oberste" Gegenstand wie im byzantinischen Staat. Der bedürftige Mensch wünscht nur das Eine, das Fließende, Dunkle, Leidvolle in sich gelöst, begründet zu erhalten, und nun folgen die zahllosen davon ablenkenden, lediglich durch die Weltgegenstände bedingten Probleme: Druck und Stoß, die Urzeugung, die Fortpflanzung, die Entstehung der Arten, die catilinarische Verschwörung, die Sohnschaft Christi, und wenn sich das ursprünglich nur vom Selbsterstaunen bewegte Subjekt am Ende dieser immer nur objektiv beleuchteten, objektiv aufsteigenden Systematik befindet, so ist die Ichfrage vergessen, und da kein Kläger mehr da ist, so wird es dem System ein Leichtes, sich als Tag der absoluten Reife und allumfassende Antwort auszugeben. Das hat man nicht gewollt und nicht gefragt, man ertrinkt, so viel Fremdes zu wissen. Denn wenn wir „gelernt" haben, wenn wir die begrifflichen Schleifen zurückgelegt haben, stehn wir so klug da wie zuvor, oder schlechter, denn eine falsche Sättigung ist gekommen. Wir bleiben noch stets draußen vor dem, was wir schaffen; der Maler malt, was er sieht, aber sich sieht er nicht, noch nicht; der Dichter sitzt am Schreibtisch vor dem Buch, aber nicht im Buch, denn hier ist er, selbst bei der Ichform, bereits verwichen und irgendwie überschlagen. Er kommt nur einigemale darin selber vor, zumeist recht äußerlich, so in Grabbes alkoholischem Lustspiel, aber hier doch kaum mit andrer Wirkung als im Don Juan- und Meistersingertext, wo die Meister sich selbst, ihr früheres Schaffen, nämlich Figaro und Tristan in rein werkmäßiger Reprise zitieren. Tiefer ist das Problem berührt, und die unheimliche Wirkung wird hier augenscheinlich, wenn der Herr in Hebels „Merkwürdiger Gespenstergeschichte" unter dem Spiegelrahmen das Buch hängen sieht, in dem eben diese ganze merkwürdige Gespenstergeschichte bereits steht, und das er nun liest, um sich die Zeit zu vertreiben; wodurch eben mit einem Male das Subjekt jedes Maß für Drinnen und Draußen verlieren müßte. Alles war vorher so ganz anders (ach unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden, sie hemmen unsers Lebens Gang), es waren Seufzer, Unruhe, Mondschein, Wind, das Ticken der Uhr, die Erzählungen des Alten um uns wie um Heinrich von Ofterdingen. Aber nun sind wir selbst, abgesehn von diesen wenigen seltsamen Selbstbegegnungen romantischer Dichtung und prinzipiell der Musik, in die Antworten nicht eingegangen, in diese fremden und, auch wenn alles andre Tatsächliche hineingearbeitet ist, teils allzu

weltlichen, teils, gegenüber der tiefsten Tatsache, allzu anhaltend konstruktiven Erledigungen des Problems. Impavidum ferient ruinae — dafür darf aber der Mensch nicht selber gänzlich in den Orbus des Objektiven aufgeteilt worden sein. So bleibt dieses als letztes Ziel: die Frage nach uns zu fassen, rein als Frage, nicht als Hinweis auf die Lösung; die ausgesagte, aber unkonstruierbare Frage selber als Antwort auf die Frage. Statt ihrer wurden wir in der abstrakten Qualität des Begriffs auf Fragen abgezogen, die nur im Hinblick auf vorhandene Lösungsmöglichkeiten von Interesse sind, die uns gleichsam angepriesen und dem widerwilligen Käufer ganz ohne Bedürfnis aufgezwungen werden, weil sie einmal vorhanden sind, weil sie als lösbare vorhanden sind, zurechtgemacht und in Spannung gebracht auf erreichbare Antworten, aufgeteilt und deduziert als rein interne Schwierigkeiten und Überwindungen aus dem System, als rein theoretische ad hoc-Probleme, nicht anders wie die „Probleme" eines guten Detektivromans, die der Autor aus der ihm von vornherein gegebenen Lösung aufwickelt und nur zum Schein an den Anfang stellt. Freilich gab es immer wieder Empörungen dagegen, nachhaltigster und auch instinktreichster Art. So die Sucht nach dem Kinderglauben, der Triumph Schopenhauers über die Hegelsche Abstraktheit, Stahl, der letzte „positive", gegenrationalistische Schelling, die ganze Theistenschule und ihr Kampf für einen persönlichen Gott an Stelle des spekulativen Alleinen, der ganze Drang nach Tat, Geschichte, Einzelnem, Realem, nach leidvoller, erlebter Erfahrenheit, nach der Härte des Widerspruchs statt der restlosen Auflösung der Welt und Gottes in logische Verhältnisse. Aber wenn man genauer zusieht, so ist selbst das: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt", wenigstens so, wie es diese sagten, die kleinen Systematisierer der Spinnrockenphilosophie, so ist selbst die Erlösung vom Übel, ja letzterdings sogar die Verneinung des Willens zum Leben noch viel zu weit, allzu historisch abgemattet, begrifflich befangen und ebenfalls nur als ad hoc-Problem auf vorhandne Gedankenantworten hin konstruiert. Denn nur einer, Kierkegaard, hat hier völlig das schattenlose, lichtlose Blau hinter sich gelassen. Er ist der uns zugeborene Hume, wie er anders, bedeutungsvoller als dieser aus dem dogmatischen Schlummer erweckt. Wir sind, das allein ist unsre Sorge, wo es um das wahrhaft Gründliche geht, wir sind gerade in diesem Trüben des da-Seins zusammen mit dem Unendlichen; und nur das Erkennen, das sich wesentlich zu unsrer Existenz verhält, das sich in Existenz Denken, ist wesentliches Erkennen mit dem Paradox im Blick, existentielles

Pathos, demgegenüber die ganze entäußerte, leidenschaftslos systematische Prozession nichts als lügenhaftes, wohlfeiles sich Herausreflektieren aus dem Unmittelbaren bedeutet, aus dem uns allein die Wahrheit entgegensieht. „Sittlichkeit ist Charakter, dieser ist das Eingegrabene, aber das Meer hat keinen Charakter, und der Sand hat auch keinen und abstrakte Verständigkeit auch keinen, denn der Charakter ist eben die Innerlichkeit.“ Dasselbe meint Eckehart, auch Gott zum Sand werfend: nichts zu wollen, nichts zu wissen, sich an nichts zu heften, auch an Gott nicht, weil alles Erschaffene und auch das bereits göttlich so Beschaffene die Seele ablenkt und trübt, wie sie allein nach dem ungeschöpflichen, unerschaffenen Leben verlangt. Dasselbe meint auch Böhme, wenngleich noch an Gott als Objekt gebunden und mit mosaischen Worten: „Willst du wissen, wo Gott wohnet, so nimm weg Natur und Kreatur, als denn ist Gott alles. Sprichst du aber: Ich kann nicht die Natur und Kreatur von mir wegnehmen, denn so das geschähe, so wäre ich ein Nichts, darumb so muß ich mir die Gottheit durch Bilde ummodeln. Höre mein Bruder, Gott sprach, du sollst dir kein Bildnüß machen einigen Gottes. Und ist das der nächste Weg zu Gott, daß das Bild Gottes in sich selber allen eingemodelten Bildern ersinke und alle Bilde, Disputate und Streite in sich verlasse und sich bloß alleine in das ewige Eine ersenke.“ Und nicht minder deutlich schließt Kant seine erstaunlichen Vorlesungen über rationale Psychologie, zugleich weit genug den subjektlosen Trug des indischen Weisen abweisend, als wäre auch die Güte noch ein Haften, statt die Vollendung selber zu sein: „Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und der anderen Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze.“ Alle drei meinen so die Kraft zum Kern hin, wie er freilich nicht fest und rund hinter den Schalen zu liegen braucht, mit süßem Geschmack, sondern selber voll verworrener, mit dem Dunkel des gelebten Augenblicks verflochtener Nicht-Existenz subsistiert; und diese Kraft mag sich darin bewähren, daß sie die Wendung zur Subjektivität auch an die oberste Stelle, an den Ausgang der Ethik des Philosophischen, also in der letzten Logik selber einführt, worauf ja die Erzeugung unsrer Welt, der Welt als „Irrtum“, die durchgehende Abhängigkeit des Erkennens vom erlebenden, auffassenden, utopischen Subjekt, der durchgehends festgehaltene Primat der praktischen Vernunft auch in der Logik, für Kant und gegen Platon, der Begriff der zweiten Wahrheit mit dem neuen, innern Evidenz-

begriff, der sich so gar nicht davor hütet, erbaulich sein zu wollen, mithin der endlich erwachte Wille zum Menschengeist statt der Welt und ihres Weltgeistes —, worauf alle diese Pragmatismen mit konstitutivem Anspruch ja schon von Anfang an intendieren.

Hier nun vereinigt sich der eine und der andre Gedanke völlig subjektiver Art. Wir haben nichts, weder außen noch innen etwas, das jeweils festzuhalten wäre. Darum bleibt alles so unendlich schattenhaft, nichts zu erleben, bei nichts zu sein, höchstens uneigentlich im Erinnern und, uns weniger preisgebend, im Hoffen. So mühevoll es schon ist, einen Punkt, von dem das Auge absichtlich wegsehn will, dennoch mit Aufmerksamkeit zu beobachten, so sehr wird doch diese schwierige Aufgabe der Selbstbeobachtung noch überboten, wenn es gilt, das jeweils Augenblickliche, ein durchaus nicht erst begrifflich Atomisiertes, ganz im Gegenteil, aus dem Zustand der melancholischen Schattenhaftigkeit seines da-Seins herauszuholen und hell, persönlich, nicht mehr nur bewußtseiend, sondern, ohne Schleier und Gegenüber, seiend zu besitzen. Das ist nicht etwa nur eine bloße Schwäche; gewiß, hier gibt es Unterschiede — das Mädchen, das den nachgesandten Brief seines Geliebten liest, indes dieser soeben angekommen ist und den Brief viel besser „sagen" könnte, handelt aus Schwäche und nicht aus dem Dunkel des gelebten Augenblicks; es flüchtet sich, unfähig, das Unmittelbare leisten zu können, in die Liebe als „Werk". Sondern es ist die Klage, nichts erleben zu können als das, was bereits vergangen ist oder erst heraufkommt; genauer gesagt, jedes Erlebenkönnen ist, damit es überhaupt ein Erlebenkönnen sei, notwendig gedanklich mit diesen erinnerungsmäßigen, vor allem aber, übrigens rätselvoller Weise, mit diesen dem dunkeln Ich nahe verwandten utopischen Elementen gemengt, indes das Leben selber, gleich dem zenonischen Pfeil als Summe seiner Augenblicke gefaßt, ins Unwirkliche dieser Augenblicke zerfließt. Wir wissen so überhaupt nicht, wer wir sind; wenn etwas spukhaft ist, so ist es der, der sich den vorstellen will, der vorstellt. Nur im Gemeinen leuchtet ein kleiner Besitz und dann noch im Ekstatischen: aber das eine ist mehr ein sich darin Verlieren, ein sich Selbsttäuschen, daß man sich „wirklich" verhalten könnte, wenn man gleichsam mit der Nase, mit allen seinen homogenen Sensorien auf die Dinge stoße (und doch eben nur stoße, denn mehr noch als das Räumliche steht das Zeitliche in, zwischen jeder Berührung); und das Andre gibt noch weniger von mir erlebte, aktualisierte Wirklichkeit, denn gerade das unmittelbare Nun, die letzte Gegenwart des Mystischen ist so unend-

lich weit entfernt, daß das Individuum zerbricht, Eros Thanatos, und alter Lehre zufolge lediglich das sich selbst Schmecken Gottes prinzipiell übrig bleibt. Nur die Musik nimmt schon hie und da an Beidem teil; sie läßt berühren und hebt zugleich das Gegenüber auf, ohne daß das Ich als letzter Gegenstand verloren ginge — schon darin eine bedeutsame Verbindung zwischen dem Dunkel des gelebten Augenblicks und dem Erstaunen der unobjektiven Frage. Aber sonst, das Verwirklichen bleibt das Unwirklichste, das es gibt, und die Gebiete des Erlebnisses sind allein durch die vorhergehende oder nachfolgende Reflexion des Erinnerns, der Vergangenheit, auf die sich vor allem die „Wissenschaft" bezieht, oder des Hoffens, der eigentlich religiösen Sphäre zu erleuchten. Was in der Mitte liegt, wir selbst, die sich bewegende, hindurchschwimmende Mitte der Zeiten, auf der wir uns in jedem gelebten Augenblick befinden, ist ein Schatten, der verborgene Keim, das fließende, halbe sich Beziehen des Bewußtseins als Erlebniswirklichkeit, ein bloßes, blindes, in sich versunkenes, indirektes Affiziertsein, eine dunkle Insel, auf der trotzdem ebensowohl der ganze Antrieb der Bewegung der Welt wie auch, nach dem sich selber Halten, Anhalten der Bewegung, also nach ihrer Beschwichtigung, der eigentliche Seinszustand, die eigentliche Realität und Logizität der Welt verborgen zu sein scheint. Das heißt weiterhin, daß wir, um wenigstens etwas zu sehn, jedesmal außerhalb unser gehn müssen; denn was unter uns, hinter uns liegt, könnten wir, wenn wir es nicht schon dadurch, daß wir es erblicken, über uns drehten, vergegenständlichten, so wenig betrachten, ja überhaupt ahnen, wie sich der Stein oder das Auge selber betrachtet, und der Akt des Bewußtwerdens, die Selbstanschauung des Ich ist eben nur deshalb ein Problem, das Weltproblem überhaupt, weil bis zur Stunde des Prozesses, des Weltprozesses, des Drehungs- und Objektivierungsprozesses katexochen noch kein sich vor sich selbst Stellen, sich selbst über sich hinaus Drehen, sich selbst Begegnen und Reflektieren gelungen ist. Wir wissen so überhaupt nicht, wer oder was wir sind, denn auch daß wir Menschen sind, ist nur eine mittlere, uneigentliche, organisch oder sozial bestimmte Form, vorläufig genug anzusehn. Wir haben kein Organ für das Ich oder Wir, sondern liegen uns selbst im gelben Fleck, im Dunkel des gelebten Augenblicks, dessen Dunkel letzthin unser eigenes Dunkel, uns Unbekanntsein, Vermummt- oder Verschollensein ist, wie denn alles Zerfließende darin aus dem derzeitigen Zustand des Subjekts herstammt als der noch zerstreuten, ungesammelten, dezentralisierenden, wenn-

gleich nie abreißenden Funktion des Bewußtseins überhaupt. Dieses aber wirkt entweder rein punktuell indirekt, als eigentliche Augenblicklichkeit, oder, wenn es dem Dabeisein näher kommen will, räumlich, sphärisch indirekt, so daß das Bewußtsein des zersteuten Subjekts prinzipiell nur die Vergangenheit und ihre Gesetze, bestenfalls noch die matter of fact-freien Geltungsgesetze überhaupt erreicht, ohne sich jeweils in die fließende Zukunft oder gar in die Gegenwärtigkeit, in die adäquate Direktheit des wirklichen Lebens ebensowohl verwirklichend als mit einem sich Verwirklichenden zusammentreffend begeben zu können. Das verstärkt sich, sobald nicht nur wir, sondern auch die andre, gedrehte Seite unentschieden bleibt, sobald wir uns also dem Zukünftigen zuwenden, das selber, sofern es vor allem logisch neu ist, nichts anderes bedeutet als unser vergrößertes Dunkel, als unser Dunkel in der Ausgebärung seines Schoßes, in der Vergrößerung seiner weitern Geschichte; und ebenso verstärkt es sich Gott als dem Problem des radikal Neuen gegenüber, der nicht etwa für uns nur sichtbar werden muß, um zu sein, sodaß sich der ganze Weltprozeß eleatisch zu einer Bewegungsbeziehung zwischen zwei „getrennten" Realitäten reduzierte, sondern der sich selber nur als Hoffnung, als nicht für sich Sein, gleich uns im schattenhaft Ungeschehenen, noch Unrealen innehat. Derart kann auch Gott erlebt, ergriffen, im bloßen sehnsüchtigen Zusammentreffen dieser beiden Dunkelheiten des gelebten Augenblicks und bei dem Fehlen jedes vorherigen wenigstens in der Zeit Seins dieses Objekts, nur mit dem sehr schwer verständlichen, hier nicht weiter entwickelbaren, auch noch erkenntnistheoretisch und nicht nur, was selbstverständlich ist, inhaltlich rätselvollen Realitätsgrad des Keims oder der Essenz für sich fixiert werden. — Und nun scheint es, wie hier spruchreif wird, als ob das Andre, das in uns wirkt, das Staunende, die große ursprüngliche Frage, der zweite, bereits ausführlicher angedeutete Gedanke irgendwie an der Lichtung des Dunkels des subjektiv Wirklichen beteiligt wäre. Vielerlei weist auf diesen Zusammenhang hin: zunächst negativ, daß beides niemals selbst zu sehn ist, also umgedreht, unobjektiv bleibt, und dann positiver, daß beides nicht nur formal ein Novum in der Welt darstellt, sondern auch gegenständlich dasselbe Ich meint oder mindestens in der gleichen Gegenstandsbeziehung auf die herauszugrabende Subjektivität und unser logisches Inkognito hin bewegt ist. Wie wir jedesmal zu erschauern pflegen, wenn jemand über unser zukünftiges Grab geht, so läßt sich diesem alten Volksglauben entsprechend mit

größerer Beziehungssicherheit behaupten, daß wir jedesmal die Symbolintention der unkonstruierbaren Frage erleben, sobald ein Wort oder ein sonstiges geistiges Gebilde, wenn auch noch so leise, über unser letztes Ich geht und, alle Zukunft überspringend, an den innern Herd unsers und darin allen da-Seins herantritt. So nahe scheinen sich Dunkel des gelebten Augenblicks und Gestalt der unkonstruierbaren Frage zu berühren, daß gerade jene Begriffe, die nur aus uns kommen, die weder durch etwas außerhalb unsers innern Evidenzbewußtseins Liegendes veranlaßt noch widerlegt noch bestätigt werden können, wie Held, Güte, Heiliger, Erlöser, Reich, also die rein ontologischen Begriffe der zweiten Ethik und Metaphysik, ebensowohl halb unsichtbar bleiben, an der Steilheit des aktuellen Gesichtswinkels teilnehmend, wie sie imstande sind, dem Sehnenden, Staunenden, Nahen und darin zugleich Fernsten der unkonstruierbaren Frage in uns mindestens die Wegrichtung, das subjektive System abzustecken. Es bereitet sich darin zur Überfahrt in das letzte Antworten, in das sich selbst Essen, in sich selbst Auferstehn, sich selbst Rezitieren der gnostischen Messe, in ein völlig erlebtes, in uns zurückverwandeltes, das heißt mit seinem Kern gedecktes Eingedenken, in ein intensiv und darin ontisch gewordenes Gegenwärtigsein von Person.

* * *

So wird es wahrscheinlich, daß wir Fließende, Dunkle, die nirgends vorkommen, irgendwie bei Jesus stehn.

Hier blutet zwar vor allem das Lamm. Gewiß, schon einmal waren die Pfosten des Hauses mit Lammblut bestrichen worden.

Noch jetzt feiern die Juden das Fest der dadurch gleichsam stellvertretend geretteten Erstgeborenen. Aber man erinnert sich, wo das Andre, Weitere überall noch vorkommt: aufs Rad flechten, ans Kreuz schlagen, das das Rad ist mit weggelassenem Reifen und das gleiche Sonnen- oder Rechtssymbol, Rad, Rat, Recht, dann Rotbart, Ruprecht als Ruotperath, ein Beiname des höchsten germanischen Gottes, der um die Wintersonnenwende erscheint, die Beweinung Baldurs und alle die Opferzüge in der sehr tiefen Heraklessage. Das alles stimmt zwar zusammen, und man könnte glauben, wie Siegfried, der Stifter der altgermanischen Einweihung, nur an der Stelle, die Brunhildens Kreuzstich anzeigte, verwundbar war, und Jesus nachher an dieser Stelle tatsächlich sein Kreuz trug, so sei hier das gleiche Heil, derselbe Paulus, ein druidisch-germanisches Christentum, wenn auch auf astra-

lischen Umwegen, gesucht. Aber sieht man weiter zu, so waren bei den Fidschi-Insulanern Sonne und Mond einst Mann und Frau, sie haben sich getrennt, und nun will die Sonne den Mond verzehren, doch die Sterne, ihre Kinder, fürchten sich nachts allein zu wandern, und so haben sie der Sonne zu ihrem einsam gewordenen Lager Kängurufelle geschenkt, und das ist die Morgen- und Abendröte. Und ebenso gibt es indianische Sonnensagen von den Brüdern, die sich mit ihren Pfeilen eine Leiter an den Himmel schießen, um die Sonne zu töten, die ihren Vater, das Baumharz, an den Stamm festgeklebt hat, und nun wird der ältere Bruder die Sonne und der jüngere Bruder der Mond, aber ihren Vater konnten sie doch nicht mehr erlösen. Und noch großartiger steigt der bunt divergierende Sonnenmythos an, wenn man Manis ungeheueres und sogar rein arisches System berücksichtigt, wonach Sonne und Mond zwei Schöpfeimer sind, und zwar dergestalt, daß der Mond die abgeschiedenen reinen Seelen und das Licht ihrer guten Werke in seine Barke aufnimmt, also „voll" wird, um diese Materialien zum Aufbau von Ormuzds Reich an die Sonne abzugeben, die sie darauf an den Säulen der Lobpreisung dem höchsten Gott überliefert, bis endlich alles in der Welt gefangen gehaltene Licht durch die beiden himmlischen Mittlerschiffe nach oben in die Heimat gelangt ist. So sieht man bei einiger geographischer Breite, wie hier doch eigentlich nichts zusammenstimmt, wie alles in den Astralmythen hin und her schwanken muß, als einem Gebiet, in dem das Menschensohn-Mysterium nicht geschehn und daher auch, selbst wo es geahnt wurde, an einen zufälligen, illegitimen Ausdruck gebunden bleiben mußte, der jede vergleichende Esoterik, sowohl die der einfach breiten wie die großartige, genetische der Schellingschen theogonisch deduzierten Art unmöglich macht. Nur in Einem gehn die alten Blicke Hand in Hand; dort nämlich, wo es sich darum handelt, den Heiligen in der Sonne und nicht die Sonne in dem Heilandswesen landen zu lassen. Selbst wenn Osiris aufersteht, der große Sperber des Morgens, so kehrt seine ewig kalendarische Gottheit doch immer wieder nur zum Frühling, zum Größer- und Leuchtenderwerden der Sonne, zur Geschichte des natürlichen Jahres zurück, ja sogar im Mithraskult erscheint die Sonne weniger als Begleiter Gottes denn als der Gott selber, und wenn sich auch von ferne so große Gestalten wie die Mutter, Typhon und der Sohn heranbegeben, so bleiben sie doch Erde, Nacht und Sonne, so daß umgekehrt das Menschliche symbolisch für das Astralische steht, in dem schwerfällig geheimnisvollen Zug all dieser

Naturgötzen und ihres mit falscher, sehnsüchtiger Heiligkeit umgebenen Begriffs. Trotzdem reicht das weit herüber, und umrankt auch das Leben Jesu. Oft ist es kaum zu verspüren, sind doch selbst Rotkäppchen und Hänsel und Gretel Sternmärchen, unmerklich begleitet nur die sorgfältige Angabe der Sternzeiten den erhabenen Wandel des Stifters. Aber das reicht aus, um außer dem Leben Jesu ein nachträglich konstruiertes Sterben Jesu, mit stellvertretender Genugtuung und dergleichen erkennen zu lassen, wie es sich zum Teil aus den vorderasiatischen Kulten des sterbenden und auferstehenden Jahrgottes, zum Teil auch aus der Neigung des Paulus zur antithetischen Denkweise ergeben hat. Jedoch bei genauerm Zusehn ergibt sich das Rettende, Wichtigste, wie es uns statt des bloßen Weltengottes den Menschensohn sichert: dieses alles ist unjüdisch und von einem Volksgeist hinzugefügt, dessen Mythen sich nur durch größere Feinheit und Tiefe, jedoch nicht durch einen Sprung, wie ihn der Prophetismus zurückgelegt hat, von der übrigen, vieldeutig unreinen Völkerpsychologie und ihrem Sabäismus unterscheidet.

Gewiß also, hier blutet anscheinend vor allem das Lamm. Und ebenso: wer mit Lammblut in der Exodusgefahr die Pfosten des Hauses bestreicht, an dessen Erstgeborenen geht der Tod vorüber. Zweifellos ließ sich daran leicht das andre Passahfest anschließen, aber sollte diese Stelle nicht bereits heidnisch erkrankt sein? Selbst in die Erzählung von Esther und Mordechai hat sich eine Sternsage eingedrängt, und was dieses Passahfest angeht, so lagen Lammblut, auch das geschlachtete Böcklein oder Josef in der Grube, der nach Ägypten Verkaufte, der weiße Stier und auch der Horusknabe der spätern Erinnerung noch nahe genug. Wenn man sich anderweitig auf die Schriften beruft, vor allem auf den Deuterojesaja, so steht dieser Stelle vom Gottesknecht, die überdies mehr aus der Weise des Sterbens als aus dem objektiven Akt selber Erlösung ableitet, das spätere Wort Deuterojesajas oder auch Tritojesajas, jedenfalls ein Wort aus dem gleichen prophetischen Komplex gegenüber, daß wer den Stier schlachtet, ist so viel als der den Mann erschlägt, und der das Lamm opfert, so viel als ein Hundeschinder, der Speiseopfer darbringt, als brächte er Schweineblut, der Weihrauch spendet als der einen Abgott preist. Es steht ihr vor allem gegenüber, daß Gott, als er nicht schlief, aber noch in den Zeiten Molochs und eines auch bei den Juden frühkabbalistisch blühenden polytheistischen Gestirndienstes bereits die Opferung Isaaks verweigert hat, auf dem Berg Morija, auf dem Berg, da der Herr siehet,

wie der Text ausdrücklich sagt, und der Erinnerungsstätte an die drei Schofartöne des obern Versöhnungsfestes. Und schließlich, wenn sich Jesus in nichts mehr vom gesetzmäßig sterbenden und beruhigend wiederkehrenden Jahrgott, diesem eigentlichsten Inhalt der Sonnenmythen und damit auch des Paulinismus, unterscheidet, dann muß der gehorsame Judas notwendigerweise zum heiligsten Jünger und der Karfreitag zu einer Zeremonie, wenn nicht gar zu dem obersten Jubeltag selber werden.

Alles, was sich derart mit dem toten Umschwung mischt, ist vorbei und Totentanz. Mit dem Einen läßt sich das Andre nicht mehr umschreiben: das Salz ist verdorben, der mitternächtige Löwe ist sogar als quer hindurchlaufendes Sinnbild verschwunden. Das laue Bad der Lilie ist erkaltet, der Leib der Natur ist leblos, ohne Heilkräfte und ohne Magie, ein abgeschiedener Koloß; Merkur, Sulphur und Sal, die edelste Tinktur der Materie, die Planetenzeichen selber sind erloschen, und zwischen der chymischen und geistlichen Hochzeit ist Trennung von Tisch und Bett eingetreten; die Chemie hat aufgehört, das Heiligtum des Naturreichs zu sein, und die Alchymie eine Anleitung zur mystischen Theologie. Das möchte zwar so nahe liegen, wenn man das Schweigen der Steine gänzlich durcherfahren hat, dem gegenüber das Du des menschlichen Gegenüber zwar tief, aber nicht das Tiefste zu enthalten scheint. Dann müßte also gerade das vollendetste Ich wieder zu den Steinen zurückschlagen, und Makarie stünde in der Sphärenreihe mystischer Anschauung hoch über Myschkin: als der Fürst Myschkin der am schwersten zu durchdringenden Gruppenseele, des gleich Gott schweigenden Massivs der physischen und Sonnennatur. Dann wäre auch die Wendung unausbleiblich, daß der Glaube nicht nur bildlich, sondern tatsächlich Berge versetzen müßte, um zu kulminieren, daß also der Mensch und auch der Menschensohn nur einen Schlüssel, nur eine Methode zu dem schwersten Riegel, zu dem einzig verschlossenen Schatz und Mysterium, zu dem nicht nur heuristischen, sondern auch inhaltlichen Bethlehem der Physik zu bilden hätten; und der Schlüssel selbst brauchte keine Substanz. Jedoch, es kann nicht mehr, astralmystisch, das Drüben, sondern allein noch, soteriologisch, das Ende den Problemkreis schließen, und dieser Schluß ist ohne allen Zweifel auf den homogenen Gegenständen des Subjekts und der Geschichtsphilosophie, auf den Gotterscheinungen der Musik und Ethik basiert. Das untere Grundwasser ist seit Jesus verlassen, die Lampe des Menschensohns hat auch das Kristallgewölbe durch-

gebrannt, und das chaldäische mysterium naturae ist entwichen, gemäß den Worten des Apokalyptikers vom neuen Jerusalem: „und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ Darum also ist, — so notwendig es auch sein dürfte, sämtliche Korrespondenz ewiger Art aus der Natur herauszuholen, wie sie bewußtlos die christlichen Mysterien mitzufeiern schien, — darum also ist Mithras und der gesamte Niedergangs- und uns miterrettende garantierte Aufgangsmythos des Sonnengottes auch aus rein metaphysischen Gründen von Jesus fernzuhalten. Soll uns der Tod Jesu überhaupt etwas verkündigen, an dem so viel Schmutz der wirklichen Verhältnisse beteiligt ist, daß selbst das deutlich Widrige, Negative an ihm nicht klar zu konstruieren ist, so ist es einmal, daß wir uns mit maßloser Schuld beladen haben, mit der zweiten Erbsünde des ausgeschlagenen Seinkönnens wie Gott und dann, daß drei dazu gehören, um sich Sohn Gottes zu nennen, um Gott als unsern Vater zu rufen, und daß zwei Glieder aus diesem Bund, die Menschen und Gott, taub waren, versagten und den Propheten, der der Messias hätte sein können, dem Tod durch Satan überantworteten; und zwar so, daß dieser keineswegs dadurch besiegt, keineswegs das schuldlose Blut in den Haß der Welt gegossen wurde, daß keineswegs die Menschen mit diesem Lösegeld Satan abgekauft wurden, also durchaus nicht so freundlich, wie es ein Scholastiker meinte: „Was tat der Erlöser unserm Kerkermeister? er stellte ihm als eine Falle sein Kreuz und strich als Köder sein Blut darauf“, durchaus nicht so zufrieden panlogistisch, wie es Gregor von Nyssa erklärt, daß Satan, da er im Gottmenschen eben nur den Menschen sah, mit dem Köder der Menschheit zugleich den Angelhaken der Gottheit verschlungen habe; sondern nichts war in der Welt jemals vergeblicher und eine trostlosere Dishomogeneität zu seinem Gegner als die stellvertretende Genugtuung mittelst der Kreuzes- und Opfertodsmagie.

Wichtiger und fruchtbringender ist daher, was uns das Leben, die Worte Jesu selber überbringen. Und zwar nicht nur moralisch, sondern gerade auch, ohne Paulus, als Verheißung tiefster logischer Gehalte. Dermaßen kann der außerjüdische Paulinismus, wie er statt des Evangeliums Christi das zweite Evangelium, das Evangelium über Christus gesetzt hat, auch logisch außer Betracht gelassen werden, in dem immer noch ungehobenen reinen Christentum nicht nur der Moral, sondern auch der Erkenntnis. Es ist selbstverständlich dauernd

fraglich, ob das je ohne „Beiwerk“ gelingt, aber es gibt auch hier so etwas wie eine unkonstruierende Ontologie. Das ist: der ewige, von allem andern unterschiedene Rang der Menschenseele; die Kraft des Gutseins und des Gebets, das zutiefst begründete sittlich Gute als Saatkorn, als Lebensprinzip des Geistes; die Kunde von der möglichen Erlösung durch Dienen untereinander, durch Hingebung, zum Andern Werden, sich selbst Erfüllen mit Liebe als dem Geist der Versammlung und der universalsten Selbstbegegnung; die Kunde vom Vater als einer bisher unbekannt gebliebenen Gottheit, vom noch schwachen, dämmernden Gott der Geschichte, der Wiederherstellung, des Prozesses und des allein prozessual getragenen Reichs des ewigen Lebens. So nur schließt sich dieser unser verwundeter, heißer Tag, er faßt an dem, was anfangs gesündigt worden ist, an der Sprachverwirrung beim Turmbau, an der Vertreibung aus dem Paradies, am Sturz Luzifers aus dem Himmel — die Gegenerleuchtung zu dem, was in uns und Gott geschehn muß als Umkehr, als Weg zur einen heiligen Sprache, zur Rückkehr, Heimkehr ins Paradies, zur Annahme und Erfüllung aller Sehnsucht nach Gottähnlichkeit im Omega, dem endlich gutgemachten Alpha. Aber es muß in uns geschehn, nur hier werden wir frei und können uns begegnen. „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehn, wie er ist“, schreibt Johannes in der ersten Epistel. Nur in uns schreiten die fruchtbaren, geschichtlichen Stunden, in uns muß die Schlüsselblume blühen. Vieles, das entweder noch altjüdisch oder zu schwach ist, zu wenig Freude, Trotz der Innerlichkeit hat, ist auch an Jesus, dem bloß Vorletzten, abgelaufen. Es gibt noch ein anderes Frommsein als das sich Schicken, und die Hoffart ist so wenig unbedingt verwerflich, so wenig wir bis zum Ende der Dinge, gerade dem gegenüber, was uns von den bloßen Dingen mächtig, tückisch genug droht, mit Jesus homogen imprägniert sind; mag die Hoffart „widergöttlich“ sein, es ist nicht alles Gott, nicht alles Gott geblieben, was es einst war. Dazu kommt: selbst in Jesu Worten eint sich das Trinken des Kelchs, den der „Herr“ geschickt hat, also die Hiobsche, der ganzen religiösen Antike eigene Ergebenheit, mit dem Rütteln an den Stäben dieser demiurgischen Leids- und Todeswelt; wie kann es aber eine Innerlichkeit geben, und woran kann sie merken, daß sie eine ist, als Leid oder als wahrhaft paradoxe Freude, wenn sie aufhört, aufständisch und trostlos gegen alles Gegebene zu sein, besser gesagt, wenn sie ihre eignen, frucht-

baren, das unbekannte Heil beschwörenden Wege sogleich mit der traditionellen Setzung eines bloß herangebrachten, innerlich undurchdringlichen, innerlich in dieser angeblich gesicherten Realitätshaftigkeit unauffindbaren, überinnerlichen Objekts versperrt? „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit", predigt der wahrhaft „jenseitig", wahrhaft „hebräisch" eingeweihte Paulus in den Episteln an die Korinther und Kolosser. So steigt es auf, sich zu bewegen und zu vernehmen, Seiende geworden, mit aufgedecktem Angesicht, bei Jesus stehend, dem Erstling unter denen, die da schlafen, Jesus-Luzifer-Christus entgegen, unserm Haupt, der Seele der Seelen, der N'schammah der N'schammath, unserm geheimsten Doppelgänger, dem Engel oder Fürsten des Angesichts, der Auferstehung in das Himmelreich der Seele. Es gibt aber nicht nur den trüben Adam in uns, dessen Sehnsucht nach dem Wissen, was gut und böse sei, allerdings von Jesus, dem Heiland und Asklepios, der wiedergekehrten, weißen, weißgewordenen Paradiesesschlange, gestillt wurde. Sondern höher steht der trübe Luzifer, und dieser ist noch ohne Wiederkehr und klärende Rechtfertigung, ohne den Gott selber klärenden Triumph seines Eigentlichen geblieben. Erst in diesem, der in Jesus schläft, dem noch allzu milden Helfer; der aber ruhelos geworden ist, seitdem er zum zweitenmal verlassen wurde, seitdem der Schrei am Kreuz wirkungslos verhallte, seitdem zum zweitenmal der Kopf der am Kreuze hängenden Paradiesesschlange zertreten wurde — erst in diesem großen kommenden, allmächtigen, dynamisch-innerlichen Christos imperator maximus Theurgos bricht das selbstische Ichdunkel zusammen, der wesenlose Demiurg erzittert, und das wahrhafte Menschenreich, vielfältigste Selbstreich, die absolute Christförmigkeit über aller Welt kann beginnen. Es muß also in uns geschehn, nach uns selber verlangt Gott, daß wir ihn „preisen", daß wir das Widrige vor ihm und das Dunkle in seinem Kern zerteilen, mit uns als den Betenden, mit uns auch als den Beginnenden und der Schlüsselgewalt über das Obere: so werde dein Name geheiligt, so komme doch endlich dein Reich, „und vergib uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel", lauter Bitten an Gott, die den antithetisch panlogistischen Kausalitäten des Paulinismus den Boden ent-

ziehen, Beschwörungen, doch endlich den finstern Molochsgrund in sich zu verlassen. Er konnte „Licht“ sprechen, nun fängt das andre Wort an zu glühn, er selbst, sein Name, der Name der „Wahrheit“, des Ziels, zu dem hin alles geboren ist und zieht; denn Sohn und Vater oder Logos und heiliger Geist sind nur das Zeichen und die Richtung, in dem sich dieses große, den Uranfang lösende Stichwort, kiddusch haschem, die Heiligung des Gottesnamens, das allerverborgenste verbum mirificum der absoluten Erkenntnis bewegt. Da aber nicht nur die Dinge, sondern auch Gott der Scheffel über dem Licht sein kann, so wird die sehnsüchtige Seele auch noch hinter Gott selbst vordringen müssen. Das Wir und das Überhaupt fallen zusammen; und so beginnt letzthin das Wir, wie es sich in dem andauernden Fluß und Dunkel seiner gelebten Augenblicke immer weiter durch die Schalen der Natur und die Sachlichkeiten der Kultur zu fassen suchte, wohl auch noch den Gott der Geschichte, sowohl des Zeuger- wie des Vatermythus, als bloße Realität der Mitte des Prozesses zu überholen und mit brennender Liebe bis in sein Innerstes, Letztes, Heiligstes hinein zu zerbrechen. Wie er uns bereits wechselnd erschienen ist; wie wir die Furcht vor dem Herrn, die Sündhaftigkeit vor dem Vater und jetzt die Verzweiflung, die Melancholie unsrer Bosheit und Leere vor der Liebe und dem heiligen Geist durcherfahren, wie sich die göttlichen Scharen zuerst nur im menschenleeren Sonnenriß versammelt haben, während seit Jesus der Heilige über den Engeln und der Prophet zur Rechten des Vaters thront; so zieht der Seele Wandel, der Gegenstand all dieser unwiderstehlichen Bewegungen des mythologischen Bewußtseins vom Astralmythus zum Logosmythus und darüber hinaus, – am Ende der Geschichtsphilosophie Gottes auch noch über diesen selbst, über Welt, Satan und Gott, diese bloße Hilfsobjektivierungen des Seelengangs, über die letzte weltliche Erscheinung in dem Gegenüber, in dem bloßen Erziehungszoll, in den Assignaten der göttlichen Objektivität hinaus. Er zerbricht und geht auf, Gott, als das Um uns, der Dritte, die beseelte Distanz, als Mütterlichkeit und die warme Luft des objektiven Herzens, wie sie uns schon in aller Freundschafts- und Liebesmystik umgibt, er deckt sich endlich mit unserm Gold, das Buch wird verschlungen, und der schöpferische Raum der Versammlung bricht an.

* * *

Denn wir tragen den Funken des Endes durch den Gang.

Und zuletzt schlägt deshalb auch das Denken gleichnishaft um.

Das ist es, was zuerst nur innerlich erschien, was dann als ontologischer Begriff sich und uns selbst, ohne äußere Belege, erleuchtete, was sich allmählich von der chymischen Hochzeit befreite. Hier, wo alles offen ist und solange diese Welt steht, offen bleiben wird, war grundsätzlich das stärkste sachliche Mißtrauen gegen das Rechnen, Ableiten und Disponieren, gegen einen andern als den gesprächshaften, dialogischen, innerlich „existenziellen" Formtypus am Platz — es mußte sich letzthin an einem Andern klären als an der Form, wie denn auch die völlige Antwort der „Frage" gegenüber, das gelungene „Werk", über einem möglichen Buch liegt und bereits ins apokalyptisch Verwirklichende hinübergriffe. Dafür kommt aber eine gleichnishafte Sprache herauf, in ihren Bildern, in dem Tropus unser selbst, nur weiter nach oben, wahrhaft über das menschliche Ich hinaus geschoben, als das, was in uns zuletzt verborgen treibt, als echtes ontologisches „Symbol". Man empfindet die Begriffe dieser Art nur deshalb als zum Teil „herangebracht" oder historisch, weil man sie an keinem Punkt des gewöhnlichen, unreligiösen, undefinitiv gewordenen Denkens mehr gegenwärtig hat. Aber wenn auch die innern Augen noch so dicht geschlossen sind, so behält doch die Seele ihre Fremdheit in dieser und ihren Zug nach jener Welt; und danach müßte es allerdings bei einigem Hinweis ein Leichtes sein, gerade umgekehrt die Steine und Milchstraßen, ja selbst die Blumen und Tiere als etwas Fremdes, Entlegenes, uns von Grund auf Heterogenes, ganz eigentlich erst „Mythologisches" zu empfinden, und die alten oder neuen Götternamen dagegen wie ein Gespräch in der einsamsten Fremde von den fernen Freunden in der Heimat. Daß wir hier unten stecken bleiben und mit diesem da zusammen sind, daß wir Menschen nur mehr den Rücken der Dinge statt der Gesichter der Götter erblicken, ist die erstaunlichste Anomalie. Ihre zunächst denkerische Aufhebung ist demnach keine gleichnishafte Sprache, keine Umschreibung des Erlebten und Einfachen durch weite, abstrakte Allegorien, und ebensowenig das Mythologisieren in einer vom Innerlichen, innerlich Offenen und Problematischen wegführenden Symbolik traditioneller oder auch nur unsubjekthafter Art. Sondern wir sehn hier unsre eigensten verborgenen Triebkräfte, nichts blickt von uns weg, die Weite ist auch die Tiefe, unsre eigene wundersam erleuchtete Tiefe, und der subjektive Gedanke trifft am Ende mit Notwendigkeit auf die direkten Gestalten der Mythologie als seiner obersten, prinzipiellen, das heißt eben apokalyptischen Region.

Denn die Menschen tragen den Funken des Endes durch den Gang. Wir sind es, die von unten an sich alles bewegen lassen. Was wir sind, wissen wir nicht, wir sind noch unruhig und leer und wie uns selber versteckt gehalten. Wir waren keimhaft, hatten zuerst die Steine um uns, dann nahmen wir die uns gereichten, kaum weniger falschen Kleider des Leibes. Die Augen schlugen sich heller auf, der Tod versuchte sie wieder zu schließen, über uns blitzte der zu frühe Morgen der Sonne, aber die beginnende Seele zog sich liebend, sich fortpflanzend, seelenwanderisch besiegend, über die faulenden Leiber hinweg, und auch der unfruchtbar weite Himmel wurde durchschlagen. Nur wir haben uns derart heraus bewegt, allein von allen, die darin nach unten hin verschlagen geblieben sind. Aber sofern wir das getan haben, treibt das Untere seelenlos weiter, die Scheiben drehen sich fort, und ein blindes, leeres Zufallsgeschiebe ist die Regel dieses Lebens. Nicht anders wie von Heraklit die weltbildende Kraft mit einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft. Es kann uns beliebig treffen, Vereitlung, Tod und Unglück bringend; so wirkt das Untere dumm genug, aber oft auch schon wie rachsüchtig im verlorenen Brief, in dem schlechten Arzt, der gerade in der Nähe wohnte, in dem Glas Wein, das der Lokomotivführer vor der Katastrophe zu viel getrunken hat, trotzdem wiederum der Dampf die Maschine treibt, Kraut und Rüben von Dienstbarkeit und Unfall durcheinander — so fremd beliebig ist uns der Kausalnexus dieser Welt. Wir selbst sind mitten darin, ungefähr, tausendfach gestört, verflochten und Zufallsaffinitäten preisgegeben, von denen man noch viel sagt, wenn man sie Zufall nennt; wenn man zugibt, daß sie das Gemeine, Mittelmäßige und Absurde nicht liebevoller pflegen als den Sinn; wenn man die Umsatzregeln dieser Welt als so unkräftig, so ebenenhaft definiert, daß ihr das Sinnfremde und das eminent Sinnhafte gleich weit entfernt liegt. Seit wir und der es schuf, unser erster falscher, irrender Führer, nicht mehr darin sind, rollt das Ganze dahin wie ein ungeheuerer Stein, der der Hand entglitten ist und der nun seine wertfreie Bahn den Abgrund hinunternimmt, mit uns in seinem Wege, vor den machtlosen Augen Gottes, der das alles vorher unter sich „geschaffen" hatte, aber der nun, wo er sich mit uns, durch uns, im Verlauf der menschlichen Geschichte, Geschichtserhellung aus der Natur und dem Bewußtsein der Natur hinwegbegeben hat, dem wertfreien Irrsinn seiner ersten „Schöpfung" machtlos zusehn muß, wie sie immer noch durch die darin versteckt,

zahllos verschlagen gebliebenen Individuen, also Intensitäten, sowie vor allem durch unsre Leere, Ziellosigkeit, Zielunkenntnis und Gottes eigene Abgetrenntheit vom sich selber Schaffen real gehalten wird. Denn wenn wir auch frei, wahlfrei geworden sind und uns willkürlich von innen bewegen, so sind wir damit auch böse geworden, anders noch als die Raubtiere, abgetrennt selbstisch. Die Menschen, die zu früh, noch unrein, nach oben wollten, gottähnlich werden wollten, haben den trüben Rückfall der Sprachverwirrung und des Sündenfalls erlitten, im selben Maß als Luzifer, ihr großer Genius, selber aus dem Himmel Gottes verstoßen wurde. Aber wie sich das mit Jesus deutlich heilte und abschwächte, so hat auch Gott seine Schuld und seine Unreinheit an dieser, genau zwischen Biologie und beginnender Geschichtsphilosophie liegenden Szene durcherfahren; freilich, da Jesus mehr des Menschen als Gottes Sohn, mehr Luzifers als Zebaoths Gesandter war, nicht so tief und in sich selbst gezogen, daß nicht noch etwas in dem schweigenden Zebaoth lebte, ein böses Gewissen der Abrechnung und des Endes, das nicht ganz Nein zu dem Verstrickenden und Sinnlosen des alten Materialbestandes und Kausalnexus sagt. Das bloß Trübe, Irrende Gottes, als er noch unter sich schuf, uns als die immer wieder zerschlagenen Steine, sich als Naturgott schuf, hat sich geteilt, als er durch uns und mit uns begann, die Natur zu verlassen und nun eigentlich erst „Gott" im werttheoretischen Sinn, Gott der Geschichte geworden ist, als den ihn zuerst Christus und der Geistesmythus gerufen, wenn auch noch nicht völlig, endgültig herbeigerufen hat; und zwar hat sich das Trübe, Irrende des Naturgottes historisch geteilt in die dunkeln, verfolgenden Stunden, das heißt in das Walten des Todes-, Zufalls- und reinen Naturdämons, und in die freilich weit schwächere, nur als „Problem", „Essenz" gegebene Schechinah, oder bekannter gesagt, in den herunterdrückenden, aufhaltenden Satan und die mit den Menschen wandernde, noch heimatlose Gottesglorie Els, des Ziels. Wir ruhen also nicht, immer neu zu bewegen, von unten an sich alles bewegen zu lassen. Wir schlagen um uns, rufen, schaffen, beschleunigen, beten, befehlen, eingedenken, legen die Antwort so nahe als möglich, die Krusten um uns herum aufzulockern und die Masken an uns abzuwerfen. In uns arbeitet am meisten vorne, vertretend für dasjenige, was einzeln noch dumpfer „ist" hinter uns, die Unruhe des sich suchenden ich bins oder Jetzt, sein Wort zu finden, — das motorische Element des Weltgangs; es hört ihm aber dann entgegen das dämmernde Dunkel des sich nicht

Habens und das Ortlose des immerdar wesenden, essentiellen Erstaunens, die noch ungediegene, aber namenlos schwangere Nacht der Selbstbegegnung im Innern aller Dinge, Menschen und Werke, getrübt, verdeckt von dem satanischen Ritardando dieser krustenhaften Welt, aber bewohnt von der den trotzdem ankommenden Luzifer krönenden Gottesglorie des Ziels — das lösende, kontemplative, substantielle Element des Weltgangs. So sind also nur wir selbst, das Viele und nicht die Welt oder Gott gegeben und von Anfang an das Rätsel. Aber erst gegen das Weitere und nicht gegen das Anfängliche hin wird zu erkennen sein, was wir suchten oder „waren", bevor wir in die zeitlichen Bewegungen eingingen; durch welchen Akt wir eingingen und Zeit, Welt und Gott als Führer, als „Objektives" setzten. Vielmehr, das waren wir alles noch nicht, denn der Anfang wird tatsächlich erst mit dem Ende fertig geschehn sein, und es ist nicht bedenklich zu sagen, daß es rätselhaft ist, denn da wir es sind, deren Beginnen rätselhaft bleibt, da mithin das uns so nahe Dunkel des gelebten Augenblicks immer noch das Anfangsrätsel, das Weltdaseinsrätsel in größter Stärke enthält, so erklärt ja gerade dieses den ganzen suchenden, das Rätsel lösenwollenden Weltprozeß der Wir-, der Dunkelverdeutlichung, des sich als Antwort gewinnenden Urproblems. Deshalb ist auch die alte Frage, wiefern das Viele aus dem Einen abzuleiten sei, darin schief gestellt, daß nach ihr nicht wir selbst, das Viele, sondern Gott als das schlechthin Eine, als causa sui an den Anfang proponiert wurde, und so nicht nur das Bewegungslose, prinzipiell Rätselvolle, der alles besitzende Hort der Logik das größte Rätsel einzuschließen hatte, sondern dieses Rätsel auch gleichsam an Ort und Stelle verbleiben mußte und so von jedem ebensowohl historischen wie metaphysischen sich Selbstbewegen im Weltprozeß ausgeschlossen blieb, der eben gerade als fortlaufende reale Lösung dieses Rätsels sein Ende erreicht hat, wenn das Problem des Anfangs am Ende gestürzt und das tiefere Problem der Subjekte des Anfangs am Ende dieses großen kosmischen Drehungs- und Objektivierungsprozesses entschieden ist. Das Geheimnis der Erscheinung löst sich in ihrer Geschichte; und so wird erst in diesem Aufrollen, mannigfaltig gestützt durch die Gegenerleuchtung des Sündenfalls, überhaupt der Versagungsmythen, des versagten Guts zu erkennen sein, zu was wir auferstehn werden und zu welchem Ende die letzte unsrer Verwirklichungen hinausführt, dem jüngsten Tag, dem Tag des Ingesindes, dem siebenten Schöpfungstag entgegen, jenseits all der verschwindenden Nebel-

realitäten dieser uneigentlichen, unwahren, der Apokalypse verfallenen Welt.

Darum also tragen wir den Funken des Endes durch den Gang. Wie wir wandern, so will die Welt selber in unsrer Wanderschaft zu Ende wandern. Mit uns wachen die Dinge auf, völlig jenseits ihrer gerade zuständlichen Logik, und treiben in der objektiven Phantasie. Wir machen uns aber Licht, um zu sehn, um Licht zu schlagen und nicht um zu zeigen, daß alles gut sei, daß alles unter allen Umständen zur Philosophie komme. Es ist nicht zu verstehn, wie man den Abstand nicht noch furchtbarer sah, wenn man die Idee hatte, wie man durch die Idee nun gar noch zu Idealisten werden konnte; so unauslöschlich, voll des heitersten Gewißseins auf die in ihm angelegte Seligkeit, auch der Funke des Endes in der Innerlichkeit brennen mag. Darum herrscht in allem, was wir gestalten, ewig gestalten, endlich mit Erlebnis, Barock, Musik, Expression, Selbstbegegnung, Reichszeit in der Philosophie, ein Sturm, der aus dem Maßlosen der Menschennatur stammt und zu dem Maßlosen auf Erden, zu der Stichflamme des Worts, zu dem ausgesprochenen individuum ineffabile, zu dem Zerreißen der Vorhänge, zu dem Rauch und Donner der gesprungenen Türen und dem Feuer, in dem sich das Wir und das Unsterbliche Gottes zur Höhe trägt, zu dem über alle Maße und Begriffe hinaus Unbegreiflichen, zu den Füßen des Messias und dem Pleroma der Liebeslust hindrängt. Es gibt noch nichts, das dieses einfaßte, wo wir uns unbekannt treiben, im Dunkel versunken. Es gibt noch nicht einmal eine Einsicht in die schweren Vorgänge, die sich fast schon ohne uns in der eigenen Form der Auflösung und Heraufkunft, in dem unruhigen, richterlichen sich Umsetzen der Geschichte und Wiederaufrollen unsrer Aktualität abspielen. Aber ihr Gedachtwerden steht vor der Tür; denn nur wir sind es, die wir uns unter allem, was sich bewegt und ballt, dunkel dahinziehen, als Traum, als noch nicht Angekommensein, als beständig umspielendes, unterwühlendes, ungelöstes, utopisches Ferment alles Gestalteten, sowohl dessen, was scheinbar bereits vergangen ist wie vor allem dessen, was als objektiver und absoluter Geist bereits alles hinter sich hat und trotz der christlichen Lehre gerade in seiner Ichentferntheit und allgemeinen „Realität“ als Gottesort verehrt wurde. Dieses, daß wir uns nicht weiter unterschlageu lassen, unser christlich-messianisches Gedachtwerden in treibender Existenz, im Dunkel, im Urproblem des gelebten, alles verbergenden Augenblicks, das Umgedachtwerden der Welt auf

„den Großen Menschen“ in ihr steht vor der Tür, auf daß wir uns endlich mit Ernst als das Prinzip erkennen, das alle Umsetzung der Welt leitet, ohne das kein Prozeß und auch keine Hoffnung auf Gott und das Himmelreich wäre. Es gilt, einen Begriff zu finden, der sich müht, alles Vergangene neu zu betreiben und das Zukünftige neu zu beraten, von dem Einen den Druck des ungesühnten Vergehens, von dem Andern den Charakter des friedlosen, unbeherrschten Abenteuers abhebend, ein motorischer und danach erst kontemplativer Begriff, der dazu hilft, ans Ende zu sehn, überall in allen Teilen und Sphären der Welt die Pforten Christi zu öffnen, das Ende der Geschichte zu entdecken, Gott zu rufen, wie er am Ende der Geschichte sein wird, hinter dem ungeheuern Problem einer Kategorienlehre der unfertigen Welt. Gerade dieses, daß wir Menschen nicht entsagen können, gießt ein anderes Gewißsein aus als das erloschene Hinnehmen des Glaubens und schenkt unsrer Logik endlich die wohlbesprechbaren Flammen einer Wahrheit, die nicht mehr nimmt, sondern gibt, die nicht mehr begreift, sondern mit Werken und Gebeten ernennt. Denn das Nichtwissen ist der letzte Grund für die Erscheinung dieser Welt, und darum eben konstituiert das Wissen, der in unser Dunkel und die unkonstruierbare Frage genau einschlagende Blitz dereinstiger Erkenntnis, auch den unausweichlich ausreichenden Grund für die Erscheinung der andern Welt.

PATER TYRRELL: CHRISTUS UND DAS CHRISTENTUM

1.

ES BESTEHT EIN PRIMA FACIE UNTERSCHIED ZWISCHEN UNWISSENheit und Irrtum, der nicht bestritten werden kann und der selbst eine konservative Theologie zuzugeben veranlaßt, daß Christus als Menschensohn unwissend war, weil und insoweit seine Kenntnis Grenzen hatte. Positiven Irrtum schließen diese Theologen als unwürdig des „vollkommnen" Menschen aus, worunter sie nicht bloß einen von allen positiven Mängeln, dem Erbe der Sterblichkeit befreiten, sondern mit allen übernatürlichen Vollkommenheiten Wissens und der Gnade bereicherten Menschen verstehn.

Es ist ein Legat der aufgegebnen Augustinischen Philosophie, welche solche „übernatürliche" Gaben als Wesensteil der Menschheit ansah, wie sie in Adam geschaffen und durch seinen Sündenfall verloren wurde. Um ein „vollendeter" Mensch zu sein muß Christus mindestens alle die Gaben besessen haben, die wesentlich der unverdorbnen Menschheit des ungefallnen Adam zugehörten.

Wenn Theologen immer noch diese Vollkommenheit für Christus beanspruchen, so kann dies heute nur de congruo sein, aber nicht mehr länger e necessitate. Ein „vollkommner Mensch" sein bedeutet bloß das besitzen, was heute als Wesensattribute der Menschheit zu bezeichnen erlaubt ist. Ein solches wesentliches Attribut ist die Unwissenheit und untrennbar von ihr der Irrtum. Das heißt nicht bloß, daß unwissend in sichern Dingen einen Irrtum über alles einschließt, sondern daß unwissend sein in etwas den Irrtum über alles einschließt. Von der Bewegung der Erde nichts wissen setzt und bestätigt die Meinung von ihrer Stabilität, und so in vielen Dingen, wo die Erscheinung im Widerspruch mit der Realität steht und nichts vorhanden ist, was einen Zweifel auslösen oder eine Suspendierung des Urteils nahe legen könnte. Der Irrtum mag unschädlich, die Wahrheit praktisch unwichtig an sich sein, doch ist ein falsches Urteil tatsächlich oder potentiell der Sitz einer Menge von endlosen Irrtümern, und wo der Irrtum dauert ist er ein Flecken auf dem Spiegel des Verstandes, eine Quelle endloser falscher Vorstellungen bevor wir nicht im stande sind zu sagen, daß der menschliche Verstand Christi mit den Resultaten aller folgenden, ja aller möglichen wissenschaftlichen Entdeckung versehen war, muß er von Irrtümern aller Art überflossen sein. Christus von dieser unvermeidlichen sterblichen Bedingung zu irren zu ent-

binden heißt sein vollkommenes Menschentum, seine Gleichheit mit uns in allem außer der Sünde verleugnen. Schlimmeres noch; es hieße ihn zu dem Spieler einer Rolle machen, zu einem im Doppelsinn Geschickten.

Von all dem abgesehn müssen wir bedenken, daß auch schon bloßes „unzulängliches" Wissen durch das Faktum, daß es eben nicht die ganze Wahrheit ist, eine gewisse Art von Irrtum einschließt. Denn eine Sache zu „wissen" besagt nicht, auf sie als ein in sich selber Ganzes zu reflektieren und das Verhalten ihrer Teile innerhalb dieses Ganzen zu betrachten, sondern auf diese Sache als einen Teil zu reflektieren, der in Relation zu dem ganzen Körper möglichen Wissens steht, mit andern Worteu als auf ein Element der Welt. Dieses ist die volle konkrete Wahrheit der Sache gegenüber ihrer abstrakten und hypothetischen. Ein „unzulängliches" Wissen ist notwendig ein durchaus falsches Wissen bis zu einem beträchtlichen Grade, wenn es auch zur Wahrheit tendiert und vom Irrtum sich entfernt. Dieser alles durchdringende Irrtum, untrennbar vom endlichen Verstand als solchem, berührt jedes Stück unsrer Kenntnis in seiner Beziehung zu unsrer ganzen Vorstellung von der Wirklichkeit.

Darum ist das humanum est errare eine rechte und notwendige Wahrheit, und der war von dieser Notwendigkeit nicht frei, der mit tiefem Sinn sagen konnte homo sum et humani nihil a me alienum puto. Und wie hätte er „von einem Gefühl für unsre Schwächen berührt" sein können oder „versucht von allem wie wir selber", wäre er nicht den unvermeidlichen und schuldlosen Grenzen des menschlichen Verstandes unterworfen gewesen, der Unwissenheit, dem Irrtum und dessen unvermeidlichen Folgen? Hat er nicht in Wahrheit Unsicherheit gekannt und Zweifel? Hat er nicht schuldlose Irrtümer begangen und in vielen kritischen Augenblicken das falsche Teil gewählt? Ist nicht der Glaube Summe und Substanz des christlichen Lebens und Konfliktes? Und doch gibt es Theologen, die uns einen Christus zeigen, der sah wo wir zu glauben haben und der besaß wo wir zu hoffen haben, einen Christus ungekrönt mit dem schweren Kreuz, der uns ihm zu folgen einen Weg heißt, den er nie gegangen ist. Zu ihnen muß man sagen „sie haben Meinen Herrn hinweggetragen, und ich weiß nicht, wo sie Ihn hingelegt haben." Dann wäre es schon besser, ihn seiner Göttlichkeit statt seiner Menschlichkeit zu entkleiden, denn als bloßen Menschen könnten wir immer noch durch ihn und keinen andern Zutritt zum Vater haben, nicht aber als einen Schein-Menschen,

denn dann wäre es ebensogut, den Himmel auf einem Regenbogen zu erklettern als auf solcher Traumleiter. Wir brauchen lebendiges Brot, nicht theologische Steine.

2.

Das Postulat der Unirrbarkeit und der praktischen Allwissenheit im menschlichen Verstande Christi ist eine Konfusion von Glaube und Orthodoxie und von der Annahme, daß die Offenbarung nicht eine der Wirklichkeit, sondern eine der Ideen von Wirklichkeiten ist. Wenn Philipp sagte „Zeige uns den Vater" und wenn unser Herr sagte „wer mich geschaut hat, der hat den Vater geschaut", so war damit nicht eine Doktrin offenbart, sondern ein Sachverhalt. Der immer den Vater „sehend" war, der konnte andre den Vater „sehen" machen, nicht durch lehrhafte Darlegung, sondern durch eine Mitteilung seines eignen Geistes, durch die tausend subtilen Poren, durch welche Seelen ihren Einfluß transfundieren. Was Christus mitzuteilen hatte, war also ein Geist, nicht eine Theologie, ein von der Seele berufner und die erfahrne Gegenwart Gottes in der Seele offenbarender Geist, ein Geist der Ehrerbietung, des Vertrauens, der Liebe, der Anbetung, des Selbstopfers, nicht eine blinde einsichtslose Emotion in der Art eines halbwachen animalischen Instinkts, bis nun nach dem Objekt auf der Suche, das sich in sich selber erkläre; auch nicht ein Gefühl, das von der leeren Idee oder der Beschreibung eines Objekts erregt ist, das nie erfahren wurde, sondern ein Geist, erschaffen und charakterisiert von der gefühlten Gegenwart und vom Besitz seines Objekts und in dem daher der wahre Charakter und die Natur des Objekts eingeschlossen und offenbart ist. Für uns ist dieser Geist in mannigfachen Maßen durch Ihn und von Ihm mitgeteilt; in Ihm wohnte er in seiner Fülle und ohne Unterbrechung; Er allein war Gottes voll in absoluter und unwiderstehlicher Art.

Thomas unterscheidet die Relation Christi zu Gott von der unsern als die eines instrumentum conjunctum von der eines instrumentum separatum. Dies mag metaphysisch nicht besonders einleuchtend sein, aber es illustriert hinreichend den Unterschied in der moralischen und spirituellen Ordnung, wo vollendeter Gehorsam und Liebe als verschieden von irgendwas weniger als vollendet in sich Attributionen schließen dürfte, so verschieden der Art nach wie jene, welche vollkommen parallele Linien von jenen unterscheiden, die nicht um ein Geringstes von dieser Vollkommenheit abgebogen sind. Wie diese innerliche Liebe herausbricht und sich in eines Menschen ganzem

Leben äußert, so wird sie auch ganz spontan sich in Ideen und Sprache zu verkörpern suchen; sie wird ganz instinktiv aus den Kategorien des Verstehens, dem Speicher des Gedächtnisses, den Phantasmen der Einbildungskraft eben solche Verkörperungen an sich ziehen, die ihre Mitteilung an andre am meisten erleichtern, und dies um so sicherer und geschickter, je stärker und reiner das Gefühl ist. In den meisten Fällen liefert traditionelle Religion ein System des Ausdrucks, das weit über die spirituellen Bedürfnisse ihres durchschnittlichen Anhängers geht, für den die Ausdrucksformen etwa wie die Kleider eines Riesen für einen Zwergen sind. Aber die Propheten sind jene, deren Geist diese Gewandung zu eng und schlechtsitzend fand.

„Offenbarung" mußte durch eine natürliche Metonymie für diese Verkörperlichung und diese Ausdrucksform herhalten, dafür mehr als für die in ihr ruhende Liebe und den in sie gebetteten Geist. Daher geschah es, daß den vergänglichen, nur relativ und zeitlich gültigen und hinreichenden Worten unsres Heilands diese Attribute der Endgültigkeit, Irrtumslosigkeit und Göttlichkeit mitzuerteilt wurden, welche allein dem Lebendigen Geiste gehören, der voll in ihm wohnte und durch Mitteilung in seiner Kirche wohnt.

So liegt aller Grund für die Entmenschlichung des Verstandes unsres Heilands und dessen Transformation in eine Replik des göttlichen Verstandes, eine unfehlbare, unänderbare Regel bloß „intellektueller" Wahrheit, in der Vermengung von Glauben mit theologischer Orthodoxie. So wie wir es zuwege brachten die Bibel als ein Buch zu lesen, da wir sie als das Instrument Gottes in einem ganz einzigen Sinne ansahen, so mußten wir uns auch bemühen, den menschlichen Verstand Christi zu betrachten, da wir ihn doch für das Instrument einer göttlichen Offenbarung ansahen; der Wahrheitswert liegt bei Beiden nicht in den einschließenden Buchstaben, sondern in dem einbeschlossnen Geist, nicht in der Darstellung der philosophischen, wissenschaftlichen und historischen Welten, sondern in der der innern Welt, welche jene andern überschattet.

Es ist klar, daß das Material, aus dem dieser Symbolismus gebaut werden mußte, insgesamt zu armselig und gering war für den adäquaten Ausdruck des auserwählten sich selbst verkörpernden Geistes. Die Welt wie sie sich in dem sterblichen Verstande Christi, in seinen erinnerten Erfahrungen, in seinem Verstehn, in seiner ererbten Sprache und Tradition darstellte, war e necessitate eine um unermeßlich vieles zu geringe Bühne für das volle Spiel dieses göttlichen Geistes, der sich

durch ihn zu äußern drängte und der sich weiter in der Christenheit offenbart, in der geistigen Nachwelt Christi. Wir brauchen nicht zu erstaunen über irgend Unklarheit oder Mangel an Deutlichkeit in Christi Äußerungen hinsichtlich der letzten Konsequenzen und Verpflichtungen des Geistes, unter dem er stand, oder über den evidenten Fortschritt der Klärung und Entfaltung während seines Lebens und dessen der jungen Kirche. Paulus war wie es scheint der erste, der den wesentlichen universalistischen Charakter der Christenheit erfaßte, aber selbst er sah nicht, wie wir jetzt sehn, daß zum Beispiel die Institution der Sklaverei dem Evangeliengeist zuwider ist. Es war nicht bloß weil zur Zeit seine Schüler die „vielen Dinge", die er zu sagen hatte, nun wo der Herr schweigend war, nicht fassen konnten, sondern auch weil er sie zu sagen nicht verstand und dies, weil sie eben bis zu und mit ihm unerklärbar in das eingewickelt waren, was „er selber war". Und doch ist er es der alles gesagt hat, was seitdem gesagt worden ist. Anders müßte ich sagen, daß ich die Träumereien und Betrachtungen eines Philonisten für die Worte, die „Geist und Leben" sind, mißverstanden habe, und daß ich meinen Glauben nicht an Christus festgenagelt habe, sondern an einen anonymen ephesischen Christen von zweifelhafter intellektueller Ehrlichkeit. Qui credit in me, opera, quae ego facio et ipse faciet et maiora horum faciet, quia ego ad Patrem vado (Joh. 14, 18). Und ist was hier von Werken gesagt nicht ebenso von den Worten zu sagen?

Indem wir den sterblichen Verstand des „synoptischen" oder „historischen" (versus „johanneischen" oder „mystischen") Heilands betrachten, müssen wir also unterscheiden zwischen dem ursprünglichen aktiven Geist und dem des ganzen intellektuellen Apparats und imaginativen Symbolismus der Theologie, im Dienste und in der Demut vor dem Gewissen.

3.

Der illusionäre Charakter des Menschenlebens von seiner Außenseite gesehn wurde allzeit von jenen gefühlt, welche auf das Problem des Seins reflektiert haben. Das besondre Verbrechen des Judaismus ist nach Schopenhauer sein Optimismus, sein heidnischer, kindischer Glaube an den Wert und die Realität des Transitorischen, seine Aspiration nach einem tausendjährigen Paradies, kaum weniger fleischlich als das des Islam. Insoweit dieser Optimismus Mangel an Reflexion, Mangel an Erfahrung, am Mitgefühl bedeutet, insoweit er das Resultat einer mentalen und moralischen Enge ist, verdient der Judaismus

dieses neu-buddhistische Verdikt. Zufriedenheit mit der Welt wie sie ist wird zudem noch beschwert mit dem Glauben, daß sie das Werk eines Gottes ist, der es „sehr gut“ getan fand. Zwischen dem Judaismus auf dieser Stufe und den Religionen der Wilden ist wenig Unterschied. Ein solcher Gott ist nichts als der vergrößerte Schatten seines Anbeters, ein Brockengespenst.

Christus war durchaus kein Optimist solcher Sorte. Als einer aus der Menge, als ein Gegner von deren geistigen Unterdrückern, dieser fetten Selbstzufriedenheit und aufgeputzten Weltlichkeit der herrschenden Klassen, war er tief durchdrungen von des Lebens Mühsal und Bitternis, von dem harten Los der großen Mehrzahl. Optimismus ist kongenial den erfolgreichen Wenigen, deren Interesse und Aufmerksamkeit abgewandt sind von den beunruhigenden und unwillkommnen Fakten. Pessimismus gehört denen, die unten sind und welche Überlegung gelehrt hat, daß eherne Gesetze nicht nur vom Lohne gelten.

Daß Christus irgend Hoffnung auf eine Befreiung in der natürlichen Ordnung hatte, auf eine graduelle Bewegung zu bessern sozialen und politischen Bedingungen, das muß verneint werden. Diese Welt hat durch Sünde und Satan Schiffbruch gelitten. Aber er war als Menschensohn darin ein Jude, daß er an die ursprüngliche Güte der Welt glaubte, die wieder herzustellen ist durch einen Sieg über Sünde und Satan, erreicht durch die Intervention des Himmels. Er hielt nicht das Dasein als solches für böse; orientalischer Asketismus früher Mönche darf nicht in die Evangelien hineingelesen werden. Auch durch eine studierte „Vernichtung des Willens zu leben“, eine erlernte Verachtung des Daseins als einer Illussion versprach Christus nicht die Befreiung, sondern durch Glauben an den himmlischen Vater, der voll Mitleid ist mit den menschlichen Nöten, geoffenbart und fleischworden im Mitleiden Jesus selber für die Menge; an einen Vater, der das Reich des Bösen zerstören kann und will, und die Welt in ihrer ursprünglichen Güte wieder herstellen, indem er aus ihr ein Reich Gottes mache.

Außer in seinem Urteil, das keine andre Hoffnung sei für die Welt als in einer jenseitigen Intervention, war Christus kein Pessimist. Er glaubte an die endgültige Liebe und unterschied sich vom jüdischen Optimismus durch seine betonte geistige Konzeption des kommenden Reiches einerseits und des radikal Bösen von Satans Herrschaft andrerseits. Er war mehr mit der Sünde beschäftigt als mit ihren strafrecht-

lichen Folgen, mehr mit der Gerechtigkeit als mit der Vergeltung. Aber der scharf definierte Dualismus von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Leiblichkeit und Geistigkeit, wie ihn das spätere Christentum zu eigen nahm, ist in Christi Lehre nicht nachweisbar. Leib und Seele werden in die Hölle gestoßen, Leib und Seele sitzen zu Mahle im Reiche Gottes. Er ist der Heiland einer gesunknen Menschheit, einer gefallnen Welt. Es kam aus dem Osten und durch die Gnostiker, daß späteres Christentum die Konzeption eines radikalen Antagonismus zwischen Materie und Geist in sich aufnahm und die Phrasen lernte — während sie die Prinzipien zu verneinen sich mühte — die Phrasen einer Philosophie, welche die sichtbare Welt zu einer Schöpfung des Teufels machte und nicht wie Christus dachte: zu dessen usurpierter Herrschaft.

Die Stärke von Christi Optimismus liegt in der Weigerung, eine ewige und notwendige „Unvernünftigkeit" in der Summe der Dinge zuzugeben und in seinem Glauben an eine letzte Einheit, Güte, Vernünftigkeit trotz allem sichtbaren Gegenteil. Seine Schwäche liegt in seinen Versuchen, diese widersprechenden Erscheinungen zu erklären.

Die Erklärung war glaubhaft, wenn jedes physische Übel als der Effekt diabolischer Malice und Laune gedeutet wurde, und war glaubhaft, bevor das Verständnis von der Notwendigkeit natürlicher Folgen begonnen hatte, die wachsende Mutmaßung zu begründen, daß die meisten Übel, von denen die Menschen leiden, das unvermeidliche Resultat eben dieser Konstitution der sichtbaren Welt sind, der wir auch die Bedingungen unsres leiblichen Wohlbefindens zuschreiben. Wenn wir von dieser gegebnen Welt Gutes empfangen, müssen wir auch darauf vorbereitet sein, Schlimmes von ihr zu bekommen; sie gibt und nimmt, sie belebt und schlägt. Vieles das in Christi Tagen als Sünde galt wird heute als notwendige Einschränkung angesehn. Das Gebiet der Freiheit wurde so eingeschränkt und das des Determinismus so ausgedehnt, daß der Versuch, alles Übel und Leiden als Frucht der Sünde zu erklären, nicht länger erträglich ist.

Deshalb waren jesuitische Theologen gezwungen, ihre Hypothese vom „Zustand der reinen Natur" zu ersinnen, um die Sprache — wenn auch nicht die Substanz — von Augustinus' engerer Lehre zu retten. Die Not der Welt, sagen sie, ist faktisch das Resultat der Sünde, aber in dem Sinne, das die Sünde (Adams) bestraft wurde mit einem Fall von übernatürlichen auf bloß natürliche Bedingungen. Die Welt ist e natura so elend wie wir sie jetzt erblicken, aber Gott hat mit über-

natürlicher Kraft den Menschen aus seinem natürlichen Elend herausgehoben zu einem Leben der Gnade und Wonne, das er durch die Sünde Adams verwirkt hat, so daß jetzt des Menschen natürliche Bedingung auch eine strafweise Bedingung ist. Diese Hypothese gibt alles zu, was der Pessimismus verlangt und alles was Erfahrung oder Denken uns lehrt, nämlich: daß der Mensch „aus dem Weibe geboren nur eine kurze Weile zu leben hat und voll des Elends ist" und daß das Leben an und für sich, ganz abgesehn von der Sünde, ein arges Übel ist.

Eine andre Frucht des gleichen Gedankenganges über das unheilbare Übel des Lebens war eine vollkommne Aufgabe jeder Art von Millennialismus und eine Vergeistigung des Himmels, die einen Abgrund zwischen diese Welt und die andre legte, der irgend eine rationale Einigung der beiden sehr schwierig macht. Wir fühlen instinktiv, daß eine vollkommne Glückseligkeit mit den Gesetzen der natürlichen Welt nicht kompatibel ist. Der Himmel muß von einer total differenten Textur sein, den corpora coelestia der Alten ähnlich. Die einzige Kontinuität zwischen diesem Leben und dem nächsten ist, daß das nächste die Vergeltung des frühern ist, die Münze, in der dessen Arbeit bezahlt wird, so eher als daß der Himmel das wahrhafte Produkt, der Effekt und die Entwicklung dieser Arbeit ist. Sittliche Güte ist in unsrer diesseitigen Lebensführung auf durchaus unerklärliche Weise eine Bedingung zum Eingang in eine verschiedne Art von Dasein, in dem für sittliche Anstrengung kein Platz ist. Das Leben auf der Erde ist eine Prüfung für eine absolut verschiedne Art von Leben im Himmel.

Wenn wir nun auch nicht länger an die Diagnosis glauben können, welche alle Übel des Lebens der Sünde und Satan zuschreibt, noch die Heilung davon in einer plötzlichen Intervention der ursprünglichen schöpferischen Kraft erwarten, deren Werk von frei wirkenden Tätigkeiten verdorben wurde, — wenn wir auch diese Übel als in der Konstitution der Welt liegend finden, so sind wir doch nicht notwendig vom Glauben des Herrn an die endletzte Güte der Welt abgeschnitten, sondern bloß von einem bestimmten Modus, gegensätzliche Erscheinungen mit diesem Glauben su versöhnen. Mehr als das. Es kann wohl so sein, daß Satan auf der einen und die Parusia auf der andern Seite steht, für die Prinzipien des Bösen und ihrer Heilmittel, und daß sich in dieser symbolischen Form eine wahrere Lösung verkörpert als irgend eine, die bis nun formuliert wurde. Es mag sein, daß mora-

lisches und physisches Übel wesentlich dasselbe sind: Beides Formen der Disorganisation, und daß das Heilmittel für beide in der Prävalenz dieses organisierenden Willens zu suchen ist, der sich selber in der Schöpfung auswirkt. Christi Lehre in dieser Sache dürfte mehr „prophetischen“ als buchstäblichen Wert haben; sie dürfte die spontane Symbolisierung — in den Ausdrücken des zeitgenössischen Glaubens — einer gefühlten Wahrheit der idealen Ordnung sein, einer Wahrheit, welche damals nicht und kaum schon heute adaequat begriffen oder festgestellt werden könnte.

4.

Hätten wir bloß Markus und Matthäus zu Führern, so schiene es, als wären Christi letzte Worte ein Schrei der Verzweiflung gewesen, ein Geständnis der Niederlage. „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!“ Als ob das enthusiastische Vertrauen, daß er leben würde, um das Kommende Reich in aller Macht zu sehn, von ihm gewichen wäre. Sollte es nicht in Seinen höchsten Nöten sein, daß die himmlischen Heerscharen aus den Wolken brechen würden, den Messias vom Kreuze lösen und auf den Thron zur rechten Hand Gottes setzen? Aber die Stunden gingen hin und seine Kräfte verebbten, und mit seinen Kräften verblaßten seine Hoffnungen und hellen Gesichte wie Sterne in das graue Tageslicht des Gewöhnlichen. Aber bei Lukas fehlt der Verzweiflungsschrei, und er substituiert einen Ruf der Hoffnung: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist.“

Ohne die Auferstehung hätte das Christentum nicht sein können; ihr Erfolg und ihre Dauer ist ihr bester Beweis. Und doch waren diese nur die Symbole und Anzeichen einer geistigen Bewegung, deren Fortsetzung das Christentum ist, und auf der sie wahrhafter ruht als auf ihrer tiefsten Basis. Die Auferstehung drückte nicht nur den Glauben der Apostel an den Sieg des Gekreuzigten über den Tod aus, sondern ihre Symbole und Zeichen waren Siegel und Bürgschaft, waren Ursache ihrer Befreiung vom Schlummer und ihrer Kräftigung. Sie glaubten, und deshalb sahen sie Glaube und Gesicht, waren organisch eines und correlativ, wie das reale Objekt und sein Spiegelbild.

5.

„Es ist der Geist der Leben gibt, das Fleisch hat keinen Nutzen davon“—, es ist in der Liebe zu Christus gemäß dem Geiste und nicht gemäß dem Fleische, wo das ewige Leben zu finden ist. „Die Visionen der Heiligen Gertrud sind wahr, nicht?“ fragte eine fromme Katholikin

einen Priester.— „Ich weiß nicht", war die Antwort. „Aber die Katholiken glauben doch daran, nicht?"— „Ich kann's nicht sagen."— „Ich hörte jemanden sagen, daß sie nicht verpflichtend seien, und das verletzte mich."— „Das tut mir leid" sagte der Priester. —„Glaubt der Papst nicht an diese Visionen und an die Gesichte der Seligen Maria Alacoque?"— „So viel ich weiß, dürfte er daran glauben."— „Die Kirche akzeptiert sie nicht?"— „Ich weiß nicht."— „Und Sie, glauben Sie daran?"— „Ich kenne sie nicht."— „Sie erzählen einem alles über den Heiland, ohne diese Visionen wüßte man gar nichts von ihm."— „Lesen Sie manchmal die Evangelien?"— „Nein, die sind mir zu trocken."

Der instinktive Sinn für einen spezifischen Unterschied zwischen dem Heiland der Evangelien und dem Christus der Visionäre ist sehr bezeichnend. Man möchte fragen, ob zwischen den beiden außer dem Namen irgend ein Gemeinsames ist. Zweifelsohne ist der letztere im gewissen Sinn eine Fortbildung des mystischen Paulinischen oder Johannischen Christus, sicher aber keine aus dem synoptischen. In dem Satze „dem Geiste nach" versteht Paulus „Geist" wohl mehr metaphysisch als ethisch. Er denkt an den auferstandnen „pneumatischen" Christus seiner eignen Vision, und macht seine Ansprüche, ein Apostel zu sein — „habe ich nicht den Herrn gesehn?"— gegen jene geltend, die ihm vorwarfen, daß er nicht wie die andern zwölf den Herrn „im Fleische" gekannt habe. Ganz absorbiert von dem Mysterium von Christi Tod und Auferstehung ist Paulus seltsam schweigend über Leben, Werk und Lehre Seines Meisters und zeigt bloß einen leichten Enthusiasmus für Seinen „Geist" im ethischen Sinne, wenn wir davon solches ausnehmen wie Universalismus und Anti-Gesetzlichkeit. Dennoch stellt uns diese Fortbewegung vom „Fleisch" zum „Geist" nicht aus der ontologischen Reihe heraus, denn sie insistiert bloß auf dem größern Wert des göttlichen und mehr immateriellen Konstituens unsres Wesens und ist verbunden mit einem korrespondierenden Fortschritt von einer bloß fleischlichen zu einer mehr geistigen Kenntnis und Liebe zu Christi Person. Es ist das Göttliche, das Ewige, das alle seine lebenspendende Kraft dem Menschlichen in Christus verleiht; indem er den Vater manifestiert und uns Ihm näher bringt als der Quelle aller Wahrheit, Güte und Liebe, ist Jesus unser Heiland und Mittler.

Es ist offenbar nicht der ethische Geist Christi, welcher jene Dame lockte, die das Evangelium trocken und die Gebete der heiligen Gertrud

lustvoll fand. Vielmehr ist es ein Mischprodukt aus metaphysischer Theologie und weiblicher Empfindung. Das erstere bringt das kongeniale Element von Unbestimmtheit und Mystik bei, das so natürlich die letztere blendet und befruchtet. Der verdorrten Liebe einer Klosternonne kann die männliche Wahrhaftigkeit des synoptischen Christus, der Reformer einer korrupten Religion, der geschworne Gegner des Sacerdotalismus, des Formalismus, der Täuschung, der Anmaßung wenig Befriedigung bieten. Es ist Christus mehr eines Mannes Mann als einer Frau Mann. Der Christus der heiligen Gertrud ist einer Nonne Bräutigam,— der ideale Mann sowohl ihrer Frömmigkeit als ihres Weibtums. Die Evangelien geben einige Proben von Zärtlichkeit und Süße, das hohe Lied weit mehr. Die Passion, fleischlich genommen und getrennt von ihrer geistlichen und ethischen Bedeutung als ein Akt des ethischen Heroismus, bietet weiblicher Frömmigkeit einen blutenden und verwundeten Tammutz oder Adonis, über den zu weinen, der zu salben und zu balsamieren ist. So oder fleischlich und einsichtslos in andrer Art war sicher die Liebe vieler, die Christus folgten, Männer wie Frauen, solange er auf Erden weilte. Ist dies, möge zu fragen erlaubt sein, Liebe zu Christus als Christus, als den Vater manifestierend? Ist es Liebe zum Christentum? Oder ist es nicht bloße Liebe zu heiligem Fleisch und Blut, an das eine göttliche Wahrheit verbunden ist? Ist es dies, dann ist der religiöse Wert solcher Liebe höchstens indirekt und könnte nichts sein. Möglich, daß die fließende Liebe zu Christi Sache und zu ihm als dem Gefäß und der Verkörperung dieser Sache überfließt in eine Liebe zu dem erdlichen Schrein, der den himmlischen Schatz enthielt, aber über alles das war Er selbst hinweggekommen und war Christheit. Möglich, daß die Liebe anhebt und endet mit diesen religiös und sittlich indifferenten Reizen, und ist es so, dann „gewinnt" die Liebe in der Tat nichts, denn sie ist wenig besser als eine delectatio morosa, ein Füttern des Emotionalen mit Hülfe der Phantasie.

Die „Einung mit Christus" kann gleicherweise in einem mehr oder weniger korrupten und fleischlichen Sinn verstanden werden, subtil verborgen unter einem Schein von Mystik und Spiritualität. Wahre Einung mit Christus ist Einung von Willen und Ziel und Ethusiasmus: „Nicht jeder, der zu mir spricht ‚Herr', ‚Herr', sondern der, der den Willen meines Vaters tut", — der ist ihm näher als Mutter oder Schwester oder Bruder, ist ihm durch Identität dem Geiste nach nahgebracht, nicht dem Fleische nach.

Wenn wir also zwischen dem historischen Christus und dem Ewigen Christus unterscheiden und von dem letzten als einem entwickelten Verstehn und Innewerden des ersten sprechen, zum kollektiven Geist der Kirche gestaltet durch den Heiligen Geist, so dürfen wir diesen Ewigen Christus nicht mit dem erwähnten Sprößling der Empfindsamkeit und Metaphysik verwechseln oder vermengen.

Was wir in Christus verehren und lieben ist nicht eine menschliche, sondern eine Göttliche Person; es ist Gott Selber, der sich, genau betrachtet, Selber in der ethischen Strenge und Schönheit Jesu Christi manifestiert. Wenn wir sagen, Christus wohnt in uns, so meinen wir, daß Gott in uns wohnt, indem er in uns das Muster der geheiligten Menschheit reproduziert, welche in einem präeminenten Sinn Seine eigne war. Gott ist der Ewige Christus und als solcher ist er in dem mystischen Leib inkarniert, den alle jene bilden, in denen der Geist Christi progressiv manifestiert und erweckt ist, in der unendlichen Vielfachheit von Art und Maß. Insofern dieses Leibes geistig geeinte Glieder über alle Zeiten und Völker verstreut sind, ist die wahre Leibwerdung dieses Ewigen Geistes mit einer Art Ewigkeit begabt oder Unabhängigkeit von Zeit und Ort, und ist also unterschieden von der heiligen Menschheit des historischen Christ. Ist unsre Anbetung und Liebe auf diesen gerichtet, so muß sie es „im Geiste und in der Wahrheit“ sein als zu der Inkarnation des Geistes der Evangelien, des Gottes, der wohnt und wirkt in den Herzen der vielen Gliedteile des Ewigen oder Mystischen Jesus Christus.

6.

Wenn die Kritik den Ursprung des Katholisierungsprozesses immer weiter gegen die Ära der Apostel zurückdrängt, unterstreicht sie nur Newmans Standpunkt, seine Behauptung nämlich, daß die völlige geräuschlose, vollkommene und literarisch unbelegte Umbildung der Religion der Apostel, so sie einmal als evangelischer Protestantismus gesetzt ist, in ihr Gegenteil ein mehr als überraschendes Rätsel sei. Anderseits ist, trotz der paulinischen Richtung, die wohl mehr jüdischer als katholischer Kirchengeist ist, und trotz gelegentlicher Spuren katholisierender Tendenzen, die an ihrem Gegensatz zu dem durchgängigen Gesamtton leicht erkennbar sind, anderseits also ist das Christentum des Neuen Testaments ebensowenig katholisch als protestantisch zu nennen. Die Frage ist nun: wann und wie wurde die Religion des Evangeliums Markus in das Kirchentum des dritten, oder vielleicht schon zweiten Jahrhunderts transsubstantiiert?

Ich glaube nun, wir werden die Lösung dieses Rätsels so lange nicht finden, als wir nicht freimütig zugeben, daß Jesus selbst im Traume nicht daran dachte, eine neue Religion zu gründen oder sich vom Judentum loszusagen. Er war ein Jude und nichts andres sollten seiner Absicht nach auch seine Aposteln sein und bleiben. Bis zu der in Bälde erwarteten Voll-Endung der Welt durch das Kommende Reich gewiß. In diesem Zukunftsreich, unter den Bedingungen einer andern Welt, sollte sich die Wandlung des Alten in das Neue vollziehn. Bis dahin war sein Werk ganz innerhalb der Grenzen des irdischen Israel bestimmt. Was er lehrte, war nicht eine neue Religion, sondern ein Geheimnis, eine Methode, Geist, Rückkehr zur Inseitigkeit; Rückkehr zum Ende und Ziel des Gesetzes und des göttlichen Gesetzgebers, den er nicht als Tyrannen, sondern als Vater offenbarte, einzig auf das Wohl der Menschheit bedacht und in keinem Sinne endlich oder eigennützig. Das apostolische Christentum war eine Bewegung ähnlich der des Franziskanertums in der katholischen Kirche. Wie Jesus die Sprache, die Überlieferungen und die Geistigkeit seines Volkes übernahm, so übernahm er auch dessen Religion, und damit die Messiashoffnungen jener Tage. Nur in der Art seiner Behandlung, seiner Interpretation dieser auf einen Messias gerichteten Erwartungen offenbarte sich sein Geist, seine Originalität, will sagen: in der läuternden Vergeistigung des materialistischen Religionsverstehens.

Das Christentum war also nicht eine Religion, sondern eine Geistigkeit, Form oder religiöse Gesinnung, wie sie sich in verschiedenen Religionen finden mochte, nie aber an sich, nie gleichsam als „inhärierende Eigenschaft". Sicherlich ist es nur ein ganz spezifischer Geist, der darauf tendiert, die Religionen zu vereinheitlichen, genau so wie ihre Verschiedenheit hauptsächlich in dem grob materialistischen Verstehen ihres Symbolismus und ihrer Formen begründet ist. Je mehr sie auf das eine Notwendige zurückhorchen, desto gleichförmiger christlich werden sie. Aber von einem „reinen, unverfälschten Christentum" zu sprechen ist barer Unsinn. Christi Religion war verchristlichter Judaismus. Diese Religion erlebte mit ihren eschatologischen Illusionen ihr Ende praktisch genommen mit dem Falle Jerusalems. Eine kleine Sekte christianisierter Juden hielt sich noch eine Zeitlang an den Ufern des Jordan, die verzweifelten Hoffnungen auf den Messias, man denke an den zweiten Petrusbrief, flößten ihr immer wieder etwas neues Leben ein, aber schließlich war ihr Untergang unaufhaltbar und mit ihr hörte auch die Religion des Evangeliums

Markus zu existieren auf. Katholizismus in irgend einem wahren Sinne des Wortes erwuchs aus dieser Religion nicht, was also, fragen wir wieder, ist das Band zwischen diesen zwei Richtungen?

Allen Religionen ist es gemeinsam, das Leben der Menschen in Bezug zu stellen zur andern Welt und es über diese hinauszuheben. Alle wollen ferner Gott und die Menschheit, diese und die andere Welt, freilich mit verschieden nüanzierten Graden ethischer und moralischer Einsicht, erklären. Auch an Brest- und Fehlerhaftigkeiten, wie sie in den mentalen und moralischen Schwächen der Menschen verwurzelt sind, als da sind Sacerdotalismus, Werkheiligkeit, Formalismus, Aberglaube, Götzendienerei und Materialismus, partizipieren alle Religionen. Aber alle diese Krankheitsformen haben ein Gegenmittel: das Christentum. Sein Interesse an theologischen Konstruktionen, ethischen Systemen, an Kirchenpolitik und kirchlichen Institutionen ist durchaus mittelbar und zeitweise mit seinem eigenen Geist sogar in feindlichem Widerspruch, dann nämlich, wenn dieses Interesse die seelische Freiheit eher behindert als fördert. Jesus selbst, war er auch ein Jude, die religiösen Differenzen zwischen den Juden und Samaritanern oder den Juden und Heiden hielt er doch gegenüber den „schwereren Fragen des Gesetzes", den allgemeinen Geboten des Gewissens und des Heiligen Geistes für durchaus geringfügiger Natur. „Und keiner fand sich Gott zu vergelten und zu danken denn jener Fremde" „Solchen Glaubens fand ich nicht in Israel, wahrhaftig nicht." Ein Schisma, eine neue Religion, ein neues theologisches System, eine neue Kirchenverfassung zu begründen lag seinen Gedanken und Interessen durchaus ferne. Auf derlei oft versuchte Mittel setzte er seine Hoffnung nicht: „Noch auf diesen Berg, noch auf Jerusalem", sondern einzig „auf den Geist und die Wahrheit."

Die paulinische Erweiterung der Gültigkeit des Christentums auch auf die Heiden war daher ganz im Geiste Christi gedacht. Die Judaisten aber konnten diesen Schritt nur so verstehn, daß die Heiden den christianisierten Judaismus annehmen müßten, das heißt das Christentum nicht bloß als religiöse Gesinnung oder Form, sondern wesentlich jene jüdische Religion, der gegenüber es zuerst in Wirkung treten sollte. Vielleicht verstand auch Paulus die Unterscheidung zwischen den Wesensarten beider nicht deutlich genug, so triebhaft er auch fühlte und handelte. Jedenfalls verlangte er von seinen heidnischen Konvertiten nicht nur den Monotheismus und andre Elemente des Judaismus, die von der Anbetung „im Geiste und der Wahr-

heit“ untrennbar erscheinen, sondern bemühte sich auch, den Heiden, während er sie von den unerträglichen Bürden des Gesetzes befreite, eine christliche Theologie zu oktroyieren, die, frei aus rabbinischen Elementen zusammengewoben, von entscheidenden, einem heidnischen Denken ungewohnten Denkkategorien beherrscht war.

Und im Ausmaß dieses Versuchs faßte die paulinische Mission auch nicht Wurzel, welkte ab, besonders als die Judaisten, gegen die sie zumeist gerichtet war und von denen sie zu so grossem Teile Form erhielt, erloschen. Wirklich und mit Erfolg konnte er den Heiden gerade nur den christlichen Geist mitteilen, das Gegenmittel gegen die Gebreste, an denen ihre eigene Religion litt. Heidnisches Christentum oder Katholizismus ist demnach nichts als Heidentum, verchristlicht durch einen Zuschuß von Elementen der jüdischen Religion, so wie sie von Paulus rückgedeutet wurde. Die Basis aber ihrer Theologie, ihres Rituals, ihrer Kirchenverfassung und Hierarchie läßt sich in der Religion des römischen Kaiserreichs aufzeigen, in der sie als Sauerteig wirkte, der die ganze Masse durchgärte.

Daß diese Religion selbst eine Synthese oder synkretistische Vollendung alles dessen war, was die Welt bis zu jener Zeit über Gott und den Menschen und Himmel und Erde gedacht hatte, daß die Religion Roms wahrer Katholizismus oder wahrhaft Reichs- oder Weltreligion war, steht hinreichend fest, und das Evangelium Marcus hatte nun den Formen und Kategorien dieses Katholizismus angepaßt zu werden. Der „Sohn Gottes“ änderte seine ethische Deutsamkeit in eine metaphysische um, die „kleine Herde“ verwandelte sich in kirchengemeindliche Verfassung; ihre Ältesten oder Presbyter wurden zu Priestern, ihre Aufseher zu Hohepriestern, ihre geistige Führung eine richterliche Regierung, ihr höchster Bischof ein Imperator und Pontifex Maximus, ihr Liebesmahl ein kompliziertes liturgisches Opfer und ihr einfaches, bescheidenes Zeremoniell schließlich geheimnisvolles Sakrament.

Von all dem nun unterschiedslos als einer verderbten oder verböserten Form des Christentums zu sprechen, heißt annehmen, daß „reines Christentum“ eine Religion und nicht bloß eine religiöse Gesinnung, ein religiöser Faktor ist; heißt annehmen, daß Jesu jüdische Religion in ihrer substantiellen Wesentlichkeit schon Christentum war. Aber seine Wesentlichkeit ist in keiner Theologie, keinem ethischen Kodex enthalten, sondern allein in der Wahrheit. Soweit der Judaismus Wahrheiten enthält, wie den Monotheismus und die Spiri-

tualität Gottes, hat er auch vom Wesen der Christlichkeit. Aber soweit die Reichsreligion andre Elemente einer geistigern Gläubigkeit enthielt, war sie gleicherweise christlich. Ihr Sazerdotalismus, ihre Werkheiligkeit und ihr Aberglaube waren und sind dem Christentum nicht fremder als dieselben Erscheinungsformen des Judaismus. Und gegen diese Gebrechen streitet der Geist Christi in der einen wie der andern Religion gleich nachdrücklich, und in dem geringen Ausmaß, da er erfolgreich streitet, nähert sich jene Religion dem unerreichbaren Ideal nicht eines „reinen Christentums", wohl aber dem einer rein christlichen Religion.

7.

Wir müssen deshalb die gewöhnliche Erklärung von in der christlichen Kirche überlebenden heidnischen Institutionen und Traditionen umkehren. So ist es nicht, daß zuerst eine Kirche planmäßig Anpassungspolitik betrieb und alles in sich aufnahm, was in der römischen Religion unschädlich und reformfähig war. Sondern es war eher so, daß sich die Religion Roms gewisse Elemente des christianisierten Judaismus assimilierte, vor allem seinen christlichen Geist. Aber während jeder Nährstoff einfach in den Körper verwandelt wird, den er aufbauen hilft, reagiert was über ein System von Formen und Kategorien aufgenommen wird auf dieses Gefüge bereitwilliger und ändert seinen Charakter auf verschiedene Weise um. Dadurch nun, daß die römische Religion das Alte und später auch das Neue Testament als eine Sammlung göttlicher Orakel akzeptierte, assimilierte sie notwendigerweise, wenn auch in ihrer eigenen Form, einen Großteil der judäo-christlichen Theologie und Ethik. Jupiter wurde von Jahve verschlungen, der Olymp, Hades und Tartarus von Himmel, Purgatorium und Hölle. Der heidnische Festkalender mit seinen Schauzügen wurde langsam verchristlicht, die Heiligen füllten das Pantheon, christliche Rechtfertigungen, Bedeutungen und Ausdrücke wurden für die Riten und Mysterien und das aus dem Osten nach Rom eingeführte Asketen- und Mönchstum gefunden. Das oberste „Wesen" der platonischen Philosophie identifizierte man mit dem jüdischen Gottvater, den Logos mit jenem Christus, dessen Sohnschaft als Fleischwerdung gedeutet wurde. Hier wieder kleidete sich nicht das Christentum in das Gewand der grichischen Philosophie, sondern umgekehrt, die Philosophie fand für ihre Zwecke Bilder im Evangelium. Der Name und die Vorstellung aber der „Dogmata" (**δόγματα**) selbst als autoritärer, intellektualer Prinzipien stammt aus jener Philosophie

und kennzeichnet die Umbildung, der sich die rein prophetischen und parabolischen Äußerungen Jesu unterwerfen mußten, um sich dem Schema der römischen Religion anzupassen, die sich das Evangelium nur in der Form einer orakelhältigen Theologie einverleiben konnte.

Ist aber das Christentum als solches nicht eine Theologie oder Religion, sondern vielmehr eine Geistigkeit oder Gesinnung, mit denen sich zuerst der Judaismus und nachher die heidnische Religion durchtränkte, so ist es doch, wie gesagt, einem geheimen Sauerteig vergleichbar, der schließlich in Umbildungen von bestimmtem, uniformem Charakter aufging.

Jesus übernahm die religiösen Ideen seines Volkes und seiner Zeit. Eine neue Theologie zu lehren war, wie gesagt, weder sein Wunsch noch seine Absicht. Trotzdem sah er später voraus, daß die Juden seine Schüler als Ketzer aus ihren Synagogen vertreiben würden (Johannes, XVI, 1.) und daß er und die Seinigen widerrechtlich exkommuniziert werden würden, sollten sie sich auch nicht freiwillig lossagen oder den Ausschluß verdienen. All die unvermeidlichen Irrtümer — die Wahrheiten freilich auch — der geltenden jüdischen Religion behielt er bei: ihren Dualismus von den Reichen Gottes und Satans, ihre Dämonologie, ihre Engelslehre, ihre anthropozentrischen Tendenzen, Himmel und Hölle in ihrer Materialisierung und vor allem ihren gerade damals besonders prävalierenden Glauben an das nahe Gericht über Satan und den Triumph Gottes. Aber diese ganze explizite Theologie, dieser ganze phantasiereiche, geistige Bau konnte für den Reichtum seines Geistes nur eine zu unverhältnismäßig armselige „Explizitation" oder intellektuelle Basis liefern. Was er mit voller Unmittelbarkeit predigte, war die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten, die Aufgabe des eigenen Ichs, und diese Lehre fand in seinem eigenen Leben, seiner eigenen Persönlichkeit einen weit getreuern Ausdruck als in seinen Worten oder selbst in seinen bestimmtesten Gedanken. Jede Moral, jede Art von Leben und Liebe schließt in sich notwendig eine latente und vielleicht unaussprechliche Metaphysik ein. Und so anti-theologisch Jesus auch dachte, seine eigene Liebe und Geistigkeit konnte er nicht lehren ohne gleichzeitig ein ganzes Anschauungssystem von der Natur Gottes und der Menschen und ihrer gegenseitigen Relation mitzulehren. Diese Anschauungen bestimmt zu entwickeln, lag kaum in seinem besondern Interesse, aber jedenfalls modifizierten sie beständig seine Auffassung und Wiedergabe der geltenden religiösen Ideen seines Volkes. Das „Vater

unser“ bedeutete, von seinen Lippen gesprochen, etwas anderes als das „Vater unser“ der jüdischen Liturgie, genau so wie er selbst sich von denen unterschied, die diese Liturgie ministrierten. Und allmählich trug ihn die Durchgärung der traditionellen Theologie mit dem Sauerteig seines universalen, humanitarischen Geistes, entgegen seiner eigenen Absicht, über alle überhaupt möglichen Schranken orthodoxer Rücksichtnahme hinaus und kostete ihn schließlich das Leben und den scheinbaren Fehlschlag seiner Sache.

Auf genau dieselbe Weise mußte sein Geist, soweit er auf die heidnische Religion übertragen wurde, notwendig die Formen, Vorstellungen und Gesetze dieser Religion in eine immer stärkere Übereinstimmung mit seinen eigenen höheren und wahreren Inbegriffen zwingen, die latente Theologie der letztern die ausgebildete Theologie der erstern bekämpfen, modifizieren und schließlich langsam überwinden und absorbieren. So wie der Schmarotzer schließlich seinen Gastfreund mitverspeist, so tendiert der im Herzen des Heidentums aufgenommene christliche Sauerteig, die ganze Maße von innen heraus in seine Art umzubilden. Wie schwer indessen diese Tendenz behindert wurde, zeigt das im katholischen Christentum üppig fortwuchernde Heidentum beweisend genug.

8.

Was dem Christentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Systemen, mit denen es in Verbindung trat, widerfuhr, ist nichts anderes, als was immer geschieht, wenn ein neues Prinzip, eine neue Idee von einem gut ausgebildeten, vollentwickelten, kräftigen Geiste rezipiert wird. Ist dieses Prinzip einem solchen Geiste teilweise oder ganz inadäquat, so muß, gemäß den imperativischen Forderungen nach Einheit und Zusammenhang, von zwei Alternativen wenigstens eine zur Entwicklung kommen. Entweder es, das Prinzip, wird verfälscht, oder verdrängt, oder dem rezipierenden Geist wird eine Übereinstimmung mit diesem Prinzip angeformt werden, und zwar, je nach dem Maße seiner Kraft, mehr oder weniger schnell und vollständig. Der orthodoxe, kirchliche Judaismus seiner Zeit konnte Christum nicht begreifen, sondern verstieß ihn als fremd und seinem eigenen Gehalte unvereinbar. Aber selbst jener freiere Judaismus, den seine ersten Anhänger aus den Synagogen mit sich genommen, erwies sich schließlich als zu unlenksam und unelastisch. Nur der in seinen Grenzen fließende und ungestaltete Zustand des römischen

Synkretizismus der Religionen der damals bekannten Welt machte ihn unter dem schöpferischen Einfluß dieses alles beherrschenden Faktors biegsam und geschmeidig. Um diesen Kern krystallisierten sich dann die ruhelos flutenden Elemente der Lösung, um diesen Kern erst reihten sie sich geordnet aneinander. So wie in einer allgemeinen Sache versammelte Mengen Volkes hilflos bleiben, bis sie ein Haupt, einen Führer gefunden, so war auch das Christentum Haupt und Führer, das den zerstreuten débris von hundert Religionen Ordnung, Bedeutung und Kraft gab. Im vierten Evangelium schon finden wir den Gegensatz zwischen dem toleranten, katholischen Geist der Römer, wie er durch Pilatus vertreten erscheint, und der Intoleranz des jüdischen Nationalismus nachdrücklich betont: „Sein eigenes Volk hat ihn verstoßen!" Ein ähnliches Bewußtsein dieses Verhältnisses scheint nach dem Acto apostolorum auch den Urgemeinden aufgedämmert zu sein. Le Judaisme, voilá l'ennemi! Er war der „Klerikalismus" jener Tage! Nicht bloß seine nationale, sondern auch seine dogmatische, moralische, gesetzmäßige und rituelle Abgeschlossenheit mußte jenem römisch-katholischen und im Wesen christlichen Geiste unvereinbar sein, jenem Geiste, der sich nicht an den Buchstaben klammert und nur auf die innere Einheit sieht, die aller äußern Zerfallenheit der Theologien und andern religiösen Satzungen schließlich doch zugrundeliegt: „Nicht auf diesem Berge, noch in Jerusalem, sondern allein im Geiste und in der Wahrheit."

So empfänglich sich die römische Reichsreligion gegenüben dem christlichen Einflusse auch zeigte, so war sie doch zu ungeheuer und vielgestaltig, zu vielseitig und zu voll von einander widerstreitenden Elementen, als daß sie sich nach dem Vorbilde Christi hätte schnell und durchgreifend umgestalten lassen. Wurden ihr an einer Stelle die Wurzeln ausgerissen, so sproßte ihr Unkraut wieder an einer andern auf und erstickte den reinen Weizen des Wortes. Genau so wie heute noch, so müssen die einander befehdenden, um die Vorherrschaft in der Kirche im Kampfe liegenden Prinzipien Christ und Antichrist, Licht und Dunkelheit als zu allen Zeiten existent unterschieden werden. Von den Übeln des modernen Katholizismus, wie es Wernle tut, als von einer neuerlichen Aufwucherung des Judaismus zu reden, ist nur teilweise richtig. Sie bedeuten nur einen frischen Ausbruch jener Krankheitsformen, die dem Judaismus zu Christi Zeiten anhafteten, denen aber alle Religionen unterworfen sind — Sazerdotalismus, Weltlichkeit, Unwissenheit und Materialismus. Die einzige

wirkliche Neuerweckung des eigentlichen Judaismus ist der Puritanismus oder altestamentarische Protestantismus — ein Sprößling der Vermischung des „reinen Christentums" mit jenem unentwickelten oder „Urchristentum", das heißt mit dem christianisierten Judaismus Christi und seiner Apostel. Denn trotz all seines Heidentums ist der mittelalterliche Katholizismus des heiligen Franciscus von Assisi weit mehr von christlichem Geiste durchdrungene Religion als der Bibelpuritanismus, ein besserer Ausdruck, eine bessere Verbegrifflichung der verborgenen Inbegriffe jenes heitern, freien Evangeliengeistes, der da erklärte, daß der Sabbath für den Menschen geschaffen wurde und nicht der Mensch für den Sabbath. Und wir wollen uns auch nicht wieder in die Synagoge einschließen lassen und danken Gott, daß wir von der Bibelvergötterung, von der Tyrannei der Bibel oder besser von denen befreit sind, in deren Händen sie zu einer Tyrannei wurde. Aber wir glauben auch nicht an August Sabatiers „Religion de l'esprit", — an „inhärierende Eigenschaften", wie sie das Christentum besäße, betrachtete man es losgelöst von allen religiösen Satzungen. Wir glauben aber an den Katholizismus, das heißt an die Resultante zweier Faktoren: erstens an den religiösen Prozeß, wie er sich in allen Religionen der Welt und in ihren verschiedenen Theologien, Morallehren, Riten und Satzungen herausarbeitet und zwar kraft des göttlichen Geistes der Güte und der Wahrheit, der mit der menschlichen Unwissenheit und Schwäche in ewigem Kampfe steht und bemüht ist, aus diesem Chaos eine Einheit zu entwickeln, und zweitens an den Geist Christi als an ein Prinzip der Synthese und Umwandlung, als an einen Sauerteig, der von der Masse, in die er geworfen wird, zuerst begraben und überwältigt erscheint, allmählich aber das Ganze in seine eigene Natur verkehrt, also daß er seine eigenen Inbegriffe in dem Grade weiter herausarbeitet, als er die Mittel findet, ihnen Ausdruck zu verleihen.

Freisinnige Katholiken beklagen eben diesen Stillstand des oben angezogenen Prozesses, wie er durch das neuerliche Aufwuchern des intoleranten Sektierergeistes herbeigeführt wird. Ihr Ziel ist es nun, diesen Prozeß selbst wieder in Fluß zu bringen. Sie wollen eine Weltreligion, nicht eine Sekte. In ihren Augen ist es alles andere eher als ein Vorwurf, daß der Katholizismus in so vieler Hinsicht der Religion des kaiserlichen Rom ähnlicher sein soll als der Religion der Bibel, im Gegenteil, dies gerade ist ihrer Ansicht nach sein Hauptwert: sein tiefster (in diesem Sinne eben katholischer) Universalismus und Frei-

sinn. Von dem liberalen Katholizismus also zu sprechen als ob er, nur etwas langsamer, nach demselben Ziele hinsteuerte wie der liberale Protestantismus, heißt nur eine völlige Unkenntnis verraten von dem wahren „Wesen des Katholizismus".

9.

In seiner Studie über Mgr. Bonomelli von Cremona (Pestis perniciosissima) bemerkt auch Dr. Marian Zdziechowsky den seltsamen Sprung zwischen dem Vernunftleben dieses Bischofs und seinem wahren Geiste, also einerseits zwischen der Frucht der Erziehung, Tradition, Umgebung und äußern Einflüsse, und anderseits wieder, worin eben seine Originalität besteht, dem Resultat der innern Eigenschaften des Herzens und Temperamentes. Hier haben wir einmal: die unbeugsame, enge Abgeschlossenheit der scholastischen Theologie, des eigentlichen Werks und Werkzeugs des Geistes der Schriftgelehrten und Pharisäer, und das andremal und im Widerstreit damit: eine weitherzige, christusähnliche, allumfassende Liebe, deren unbewußte theologische Inhalte vom orthodox-scholastischen Standpunkte aus einfach ketzerisch zu nennen sind. Da jedoch diese Inhalte kaum erwähnenswert aufgerollt oder zu klarem Bewußtsein gebracht wurden, scheint dem Bischof aus diesem Widerspruch kein weiterer geistiger Konflikt erwachsen zu sein, sondern eben nur dieser seltsame Gegensatz zwischen Herz und Verstand. Aber es zeigt sich auch, daß solche Prozesse, wie die, so da die Strenge in Bischof Bonomellis Theologie abgeschwächt haben, einfach auf einen Geist evangelischer Liebe und Mildtätigkeit zurückzuführen sind, deren theologische Bestandteile ihm immer dann deutlich werden, wenn irgendein Punkt der scholastischen Tradition mit dem Geist der Barmherzigkeit in fühlbarem Widerspruch und daher von ihm verurteilt erscheint, oder sonst irgendeine Ansicht sich im Widerspruch zur scholastischen Auffassung und also mit jenem selben Geiste im Einklang erweist. Und in seinem Falle hat sich der Geist der Liebe und Menschlichkeit als ein Geist der Freiheit und des seelischen Wachstums erwiesen.

Ich frage nun, hat Christus die Wahrheit nicht auf dieselbe Weise geoffenbart? Man hat uns gelehrt, seine Offenbarung als ein auf wunderbare Weise entdecktes, in allen seinen Teilen schlechthin vollkommenes, theologisches System anzusehn. Doch sofern ihm überhaupt eine Theologie eignete, war es, wie gesagt, die seines eigenen Volkes und voll von all den Irrtümern und Beschränktheiten, die

jedem Versuche, das Grenzenlose zu verendlichen, innewohnen werden. Sonst aber, finden wir denn in Ihm etwas anderes als einen befreienden Geist, eine kühne Behandlung der Überlieferung im Interesse der Freiheit und Menschlichkeit? Dieses sein Interesse war gewiß kein ursprünglich theologisches oder irgendwie intellektuelles, vielmehr mußte der Geist der Liebe in ihm alle Theologie notwendig gemäß seinen eigenen Inbegriffen von der Natur des Menschen und Gottes und ihren wechselseitigen Relationen umbilden und umbauen. Ein Geist dieser Art nähert sich dem ihm dargebotenen Material eher mit sichtender Kritik als konstruktiver Unternehmungsfreude, sein Schaffen wird negativer, ja wählerischer Art sein, endgültige Bejahung ihm eigentlich ferner liegen. Also ist es auch nicht unsere Aufgabe, nach einer vollendeten christlichen Theologie zu suchen. Solange die Menschen wirklich und wahrhaftig Gott suchen, wird der Geist Christi sie auch immer näher zu Gott emporführen. Behaupteten wir auch vorhin, daß dem Geiste Christi die Rolle eines negativen und genau sichtenden Einheitsmaßes der Geister zugewiesen sei, so heißt das noch keineswegs, der Denkfreiheit Fesseln auferlegen, es sei denn soweit, als eben jede Wahrheit und Erfahrung ein der Freiheit, das heißt, der Zügellosigkeit auferlegter Zwang genannt werden kann. Als Lebensoffenbarung muß die geistige Erfahrung Christi und seiner Heiligen von jeder Philosophie, die sich den Dienst und die Förderung der Menschlichkeit als praktisches Ziel setzt, in Rechnung gezogen werden. Etwas wie eine vollständige Philosophie des Christentums mag immerhin unerreichbar sein, aber je nach dem Grade ihrer Übereinstimmung mit Christi Geist werden eben alle Philosophien mehr oder weniger christlichen Geistes sein. In mancher Hinsicht läßt sich eine gewisse geistige Verwandtschaft der christlichen Kirche mit den jüdischen Kategorien, in anderer wieder mehr mit den griechischen feststellen; gegenwärtig sind die Schranken beider Gruppen von Kategorien dem Gefühle streng und deutlich genug, und es mag sein, daß die völlige Umwälzung unserer religiösen und ethischen Vorstellungsformen uns ein noch volleres, tieferes und weiteres Verständnis Christi schenken wird, als es die Welt bisher gekannt. Es ist kaum möglich, das Evangelium sorgfältig zu studieren, ohne darauf zu stoßen, daß sein Geist eher „pragmatistisch" als „intellektualistisch" ist, daß es Kant näher steht als Aristoteles, und daß es mehr durch Erfahrung als aprioristisch gewonnen erscheint, so sehr es auch in anderer Hinsicht gegen die zu engen Mauern aller dieser Schulen oder Systeme vorstoßen mag.

Kein Prinzip hat Aussicht auf geistige Wirkung, keines auch weitet die Wurzeln aller seiner Vorläufer und das Geäste all seiner Nachfolger aus, keines beginnt einen großen Ideenkomplex oder ein weiteres Gedankensystem zu formen, es werde denn zuerst geliebt. Die Liebe ist die Wärme, die es aufkeimen läßt, es muß uns interessieren, muß auf irgendein Ziel, das uns teuer ist, Einfluß nehmen, muß erklären, uns beherrschen oder uns Macht über irgendein Glücksgefühl geben: kurz, wir müssen es, damit es wahr werde, „brauchen". Aber man vergesse auch nicht: unser Urteil kann sich hier ganz oder teilweise täuschen, unser Fühlen können wir mißverstehn, und wenn das von uns angenommene Prinzip sich vervollständigt und erweitert, können wir es sogar mit dem Geiste, in dem es rezipiert wurde, im Widerspruch finden. Um nur ein Beispiel zu geben: jemand mag sich das buddhistische Wohlwollen gegen die Tiere aneignen und später finden, daß es einem Gedankensystem zugehört, das seinem eigenen Geiste durchaus konträr liegt.

10.

Was auch immer der ursprüngliche Impuls gewesen sein mag, den der Mohammedanismus aus jener Gleichsetzung des Geistigen und Zeitlichen gezogen hat, die seinen Kriegen den Charakter eines von der Gottheit inspirierten und beschützten Unternehmens lieh und seinen gesellschaftlichen und gesetzlichen Ordnungen die Heiligkeit und Sanktion der Gottgewolltheit erwarb, schließlich ist doch, wie schon Guizot betont, eben diese Gleichsetzung die Ursache der islamitischen Stagnation und Erstarrung. Denn gesetzliche, soziale, politische und sonstige Institute der Zivilisation müssen sich der geschichtlichen Entwicklung parallel entwickeln, oder sie hemmen sie und gehn zugrunde. Die prophetische Autorität Mohammeds nun gab jenen Instituten, die nur seiner eigenen Stellung und Periode angepaßt waren, Göttlichkeit, Endgültigkeit, Unwandelbarkeit und machte sie so für die Zukunft zu einem Hemmschuh, indem er ihnen all die Festigkeit und Immunität gegenüber der Kritik verlieh, die den Objekten des Glaubens und der Offenbarung eigentümlich sind.

Ähnlich aber führte auch die Anwendung der Apostolizität oder des apostolischen Ursprungs nicht bloß auf die vergänglichen religiösen Formen und Vorstellungen, in denen sich der Geist Christi ursprünglich verkörperte, sondern auch (infolge geschichtlicher Unkenntnis) auf jene heidnischen Formen, in denen er „Katholizismus" wurde, schließlich zu Unfruchtbarkeit und Tod, das heißt genau zu der Um-

kehrung der Lebensidee des Katholizismus. Wollen wir, falls es nicht zu spät ist, dieses eisgefesselte Megatherium wieder aus dem Eis befreien und seine eisumschlossenen Glieder nochmals in Bewegung setzen, so müssen wir zu dem Prozeß, zu dem Prinzip zurückkehren, das zuerst Katholizismus formte, zu jenem Ultra-Paulinismus, der den Buchstaben dem Geiste völlig und ganz unterordnete, und zu seiner klaren Erkenntnis des Unterschiedes zwischen dem wesentlichen Inhalt und dem Sauerteig. Und wesentlicher Inhalt ist Religion, wie sie unter Gottes Leitung durch die vereinte Anstrengung des Menschengeschlechtes erarbeitet wurde, gleich irgendeiner Wissenschaft oder Verfassungsform, in stetem Fortschreiten auf Einheit und Übereinkunft hin, die die Menschheit von allen vier Enden der Welt einander geistig näherbringen, und Sauerteig ist jene Offenbarung des Geistes, wie sie uns in den Propheten und vor allem in Christus selbst gegeben ist, durch die die natürlichen Gebrechen der Religion bekämpft und im Schach gehalten werden, und ihre Gleichsetzung mit den stets im Auge behaltenen Hauptfragen des Gewissens. Denn ewig und unwandelbar ist allein der Geist, seine Manifestierungen aber in ihrer Bedingtheit durch die Schwankungen der Religion sind notwendig unbeständig und wandelbar.

11.

In der Psychologie existiert ein Gesetz des geringsten Widerstandes, dem zufolge wir eine neue Idee, oder auch ein System von neuen Ideen, mit einer möglichst geringen Änderung unsrer geistigen Einstellung rezipieren, so zwar, daß die Werte, die wir den neuen Ausdrücken und Symbolen beilegen, sich schließlich mehr oder weniger von jenen unterscheiden, die sie für unsern Lehrer besitzen. Was ihm in unserm Geiste aufzurichten gelingt, wird von dem Gedankengebäude seines eigenen Geistes grundverschieden sein, wiederholen wir auch beide dasselbe „Credo“. Ist aber der individuelle Geist auch noch einer radikalen Umwälzung oder Wiedergeburt fähig; ist er auch fähig, ein Gedankensystem, das die Jahre geknüpft haben, wieder bis zur ersten Masche aufzulösen, um in seinem Gewebe für ein bis dahin unvereinbares Element Raum zu schaffen: für Bekehrungen en masse gibt es diese Möglichkeit nicht. Der Kollektivgeist einer Menge ist nur ad modum recipientis aufnahmsfähig; sich plötzlich, durch die einstimmige Übereinkunft seiner einzelnen Komponenten zu zerstören und wieder aufzubauen, ist er nicht imstande. Nur im langsamen Dahingleiten der Jahrzehnte, ja der Jahrhunderte kann er so geheim-

nisvoll und mächtig beeinflußt werden, soweit endlich, daß er sich zur Natur des eben jetzt erst, in seiner Gänze aufgesaugten Prinzips zu verkehren vermag.

Es war also für die gräco-latinischen Völkerschaften schon psychologisch nicht möglich, die judäischen Formen religiösen Ausdrucks schon im ersten und zweiten Jahrhundert zu übernehmen. Im besten Falle konnten sie die schon bestehenden Materialien ihres eignen religiösen Denkens so umformen, daß sie der Sprache und den Riten des christianisierten paulinischen Judaismus recht rohe analogische Werte beizugesellen vermochten. Was sie hingegen ohne Schwierigkeit und Kampf übernehmen konnten, war gerade der Geist des Christentums mit seinem latenten Vermögen zu tiefgreifenden Wandlungen.

Daß dieses Christentum im gewissen Sinne judaistische Wesensteile in sich trug, ist richtig, nicht bloß, weil Christus Jude dem Fleische nach, sondern auch, weil er auch geistig ein Sohn Abrahams und Davids war, weil er von der Rasse oder dem Geiste der Jesaias, Jeremias, Amos und andern Propheten war, weil ihm, dem Sohne, die Fülle des Geistes gegeben war, der ihnen, den Knechten, nur zum Teile verliehen erscheint, weil letztlich der Judaismus des Alten Testaments schon unvollständig christanisiert war.

Diese Christlichkeit des Alten Testaments indessen ging auf eine Religion von demselben menschlichen Typ und Niveau über, wie sie die andern semitischen Stämme auch besaßen, und bildete sie in eine göttliche oder geoffenbarte Religion um. Aber auch hier wiederholte sich die alte Geschichte: die Göttlichkeit und Umwandelbarkeit des Geistes wurde bald dem rohen Materiale zugeschrieben, das er erst in ein lebendiges und biegsames Ausdrucksmittel seiner selbst umzugestalten strebte, so zwar, daß zur Zeit Christi der lebendige Prozeß schon lange zum Stillstand gekommen war und jedes Jota und jedes Tüttelchen buchstäblich aufgebaut wurde als das Wort Gottes selbst.

Das Ganze nun oder wenigstens einen beträchtlichen Teil dieses wesentlichen Konstituens der jüdischen Religion dem heidnischen Geiste plötzlich aufzuzwingen, war eine psychologische Unmöglichkeit. Und so geschah es auch einfach niemals. Die hellenischen Christen lasen das Alte Testament, wie ein ununterrichteter Jude die Veden lesen mag — das heißt, er wird dann wohl vieles sinnlos finden, hie und da aber doch Ähnlichkeiten mit seinen eignen vertrauten Glaubensformen entdecken. Wenn daher auch die katholische Kirche dem

äußern Scheine nach durch den Zuzug der Heidenscharen zu der „kleinen Herde" christianisierter Juden entstand, geistig und von innen gesehn, vollzog sich der Prozeß umgekehrt. Der Gesamtgeist des Kaiserreichs nahm die Religion der „kleinen Herde" in sich auf, verarbeitete sie und deutete sie nach seiner eignen Art um und zwar mit einer so geringen Änderung seines eigentlichen Charakters, als nur möglich. Alles was augenblicklich oder für die Dauer unverdaulich schien, wies er sofort in seiner Gänze ab, und nur allmählich gab er im Laufe der Jahrhunderte der umbildenden Kraft des Geistes Christi nach, seine Vorstellungen nach den unbedingten Inbegriffen des Geistes an sich umformend. Aber auch hier gewann der stoffliche Inhalt, der dieser Umbildung unterzogen wurde, bald die göttlichen Ehren, die dem umbildend-schöpferischen Geiste gebühren, und viele wesentlich anti-christliche Elemente fanden ihre Zuflucht unter der Autorität Christi und seiner Apostel. Und so hat die Kanonisation und Fortbildung dieser Elemente das Prinzip des Katholizismus erdrosselt, oder war vielmehr Ursache dafür, daß er sich mit jedwedem zusammenschließen konnte, auch wenn es zu ihm selbst im schärfsten Widerspruche stand.

Wer die Wiederaufrichtung der Dogmen in moderner Form fordert, schließt sich implicite der intellektualistischen Ansicht an, die im Dogma eine Voraussetzung von wissenschaftlichem Werte sieht, von der aus formale Schlüsse deduziert werden können, jener Ansicht auch, die das Credo für ein geistig zusammenhängendes Vorstellungsganzes nimmt, in dem jeder einzelne Teil dem andern logisch verknüpft ist. Geben wir anderseits zu, daß ein Dogma nur eine literarische, prophetische Ausdrucksform von nicht genauer determinierbarem wissenschaftlichem Werte ist, so kann auch nichts mehr von ihm aus deduziert, kann es mit keinem andern Dogma in ein zusammenhängendes, logisches Ganze verbunden werden. Dieser Anschauung nach wird die Dogmenentwicklung einfach als ein Akkumulationsprozeß und der Entwicklung der Riten analog gedacht. Rings um den unwandelbaren Kern des eucharistischen Ritus, der all die Zeiten und Völker des Christentums zusammenbindet und der allein apostolisches Ansehn genießt, hat sich langsam eine große Menge von akzessorischen Observanzen geschlossen, die je nach Zeit und Örtlichkeit variierte, Schöpfungen jenes selben Geistes der demütigen Anbetung, in dem Christus das Brot nahm, brach und als Zeichen seines gekreuzigten Fleisches hingab. Da aber alle diese Schöpfungen kirchlichen Geistes

dem einen primitiven, heiligen Ritus untergeordnet und von ihm, der ihnen erst Einheit und Bedeutung gibt, abhängig sind, ist es mithin auch klar, daß zwischen dem Mittelpunkt und den verschiedensten Teilen dieses Systems kein logisch-notwendiges Band zu bestehn braucht, sondern einzig jene Einheit, die allen zusammenhängenden Offenbarungen desselben Geistes zugehört.

Genau auf dieselbe Weise haben sich um gewisse zentrale, ursprüngliche Dogmen des christlichen Bekenntnisses, Dogmen von allgemeiner, unwandelbarer Art, andre kirchlichen Ursprungs gruppiert, für die die erstern als allein klassisch die regulativen Ideen darstellten. Christi Geist bedeutet, wie wir schon an andrer Stelle dargelegt, alle wahre Offenbarung oder das depositum dei. Aber als Geist oder Gesinnung kann er nicht in abstrakter Art mitgeteilt und nicht anders denn in lebendiger Einwirkung auf ein klar bestimmtes Objekt betrachtet werden, genau so wie der Geist Michelangelos nur in seinen uns überkommenen Werken studiert werden kann. Ja, und sei ein Bruchstück seines Werkes auch noch so ungefüge, es wird den vollen Reichtum seines Geistes für alle enthalten, so sie nur genügend Empfänglichkeit und innere Sympathie besitzen. Und ebenso hat sich der Geist Christi uns, durch seinen Einfluß auf die gleichzeitige jüdische Gläubigkeit und innerhalb des Bezirkes dieses seines Hauptobjektes, in den frühesten Formen christlicher Lehre und Übung erhalten. Bewahren wir uns diese nun als köstliches Erbe unverändert und unwandelbar, so betreuen wir das depositum dei, im selben Sinne als die Werke eines Meisters bewahren, seinen Geist bewahren heißt. Auf den Unterschied zwischen dem leibgewordenen Geist und der vollendeten Manifestierung als solcher müssen wir dennoch genau Bedacht nehmen, indem wir der letztern nur eben die relative Dauer und Wertigkeit eines Mittels zuerkennen. Ursprüngliche Lehre und Übung sind in ihrer Verdeutlichung des Geistes klassisch zu nennen, die Wahrheit der spätern Lehre muß erst erwiesen werden und das nicht durch den logischen Zusammenhang mit apostolischen Äußerungen, sondern aus der Einheit des Geistes heraus. Wir zwingen den Christen nicht die Pflicht auf, Christi als eines Sterblichen irdisches Leben auch im Äußerlichen genau nachzuahmen, wir verlangen von ihnen nicht, daß sie Zimmerleute werden oder als Prediger durch die Welt ziehen, aber wir behaupten zurecht: sein Leben und Wandel ist unserm Leben und Wandel oberste Regel, und in dem Evangelienbericht über sein Leben werden wir dauernd ein göttliches Kriterium sittlicher Lebens-

führung sehn. Das Evangelium ist der Mittelpunkt, das einigende Prinzip des christlichen Lebenssystems und seiner Moral, wobei zu betonen ist, daß die Einheit dieses Systems eben nicht eine logisch-deduktive ist, sondern nur die eines einzigen, mannigfaltig offenbarten Geistes. In allen drei Bezirken unserer Religion — im Ritus, der Heilslehre und der praktischen Ethik — zeigt diese sogenannte Entwicklung überall die Züge desselben schon angezogenen Akkumulationsprozesses auf. Die klassische, regulativ wirkende Offenbarung des Geistes aber, wie wir sie in Christus besitzen, bietet uns die Möglichkeit, bei der Prüfung der Offenbarungen späterer Perioden im Sinne einer Auslese vorzugehn. Einige dieser Offenbarungen mögen auch eine untergeordnete Klassizität und Autorität erwerben und sich der katholischen Welt als legitim empfehlen, auch zusammen mit der ursprünglichen Überlieferung auf die Nachwelt kommen: aber seien sie nun originär oder kirchlichen Ursprungs, sie alle sind von Übel, sobald die Objektivierung die Ehren beansprucht, die dem Geiste allein gebühren, dem Geiste, dem sie nichts als Träger und Mittel sind.

13.

a) Christentum ist in erster Linie Leben, das gelebt werden muß, innerlich und äußerlich. Daß es theoretische Gedanken über die Menschheit, Gott und Christus in sich miteinbegriffen, trägt, oder, wenn man will, mitbedingt, läßt sich daher verstehn, daß es, was Menschheit und Gott anlangt, eine Religion, ein Leben in Religion bedeutet und als Theorie über Christus eben christliche Religion. b) Dieser theoretische Teil ist aber im Christentum nur so miteinbegriffen, so miteinbedingt, wie das Skelett in ein lebendes Wesen, das heißt, das Skelett ist nicht zuerst konstruiert und dann mit Fleisch überkleidet, und ebenso versuchen wir auch nicht das christliche Leben zuerst theoretiseh zu meistern und dann erst zu leben, ja, nicht einmal mit seinem ethischen System beginnen wir. c) An seiner Wurzel, vorzüglich sogar, ist es Innerlichkeit, Geist, Gefühl, an sich, wie auch objektiv schon bestimmt und charakterisiert durch eine Wahrheit in den Dingen, die uns instandsetzt, zu fühlen, was als Tat richtig ist und indirekt auch, was wir als richtig glauben sollen. d) Fehlerhafte Folgerungen, wie sie der Schwäche und Unreinheit des im Individuum wirkenden Geistes eigentümlich sind, werden durch die Kollektivresultate seiner in der Folge der Generationen steigenden Wirkung auf die breiten Massen der Christgläubigen ausgeglichen und dieses

Kollektivresultat wirkt wieder dem Einzelnen gegenüber als erzieherisches und seine Besserung leitendes Richtmaß. Dies als Rechtfertigung des kirchlichen und sozialen Christentums. e) Als Faktor konstant im Christentum ist jener Geist, der da bestimmt ist durch das, was Gott, Mensch und Christus sind und nicht durch unsre Vorstellungen von dem, was sie sind. Die Leibwerdung dieses Geistes und seiner Offenbarungen wieder ist das variable Element, insofern, als es den Christen instinktiv und gefühlsmäßig zu einer genauern, eigentümlichern Bestimmung des Ideals (christlichen) Lebens und Lebenswandels und indirekt auch zu einer symbolisch oder, wenn man will, prophetisch treuern Hierarchie der Dinge hinleitet, zu denen sich ein christliches Leben in bezug setzt, das heißt zu richtigern Vorstellungen über Gott, Mensch und Christus in ihren wechselseitigen Relationen. f) Der Weg geht also: vom Gefühl zum äußern Wandel und von diesem erst zu einer Mutmaßung über die theoretischen Inhalte dieses Gefühls. Des Beispiels halber: Gefühl und Instinkt trieben zuerst den Menschen auf die Suche nach Mitteln, sich Leben und Vermehrung zu ermöglichen. Denkt er dann über diese instinktive Tathandlung nach, so enthüllt sich ihm die zugrundeliegende theoretische Auffassung vom Leben, die diesen Prozeß wieder beschleunigen und verbessern hilft. g) Die hierarchische Organisation der christlichen Völker ist unverkennbar das natürliche Mittel, die verstreuten Resultate der Einzelerfahrung zu öffentlichem Nutzen zu sammeln, zu vergleichen und zu systematisieren und Moral und Glauben durch einheitlich formulierte Normen zu leiten. h) Die Täuschung, die ich bekämpfe, ist die Ersetzung jenes Geistes, der das einzige konstante und wesentliche Element im Christentum ist, durch die sogenannten Fundamentaldogmen der Theologie. i) Ein Dogma in diesem Sinne, wie zum Beispiel Christus ist Gott, wird als Forderung des Verstandes, als Teil und Posten unseres intellektuellen Systems angesehn, und nicht bloß als prophetische oder symbolische Wiedergabe einer Tatsache in einer andern Wirklichkeitsordnung als es die ist, die den Gegenstand unsrer Erfahrung bildet. j) Denn dies würde besagen, daß das Christentum eine leicht gefühlsgefärbte, der Hauptsache nach durch Wissen bestimmte Lebensführung, ein auf eine Seinsphilosophie gegründetes ethisches System ist. k) Die nie unterbrochene Erklärung der unerschöpflichen Bedeutung des christlichen Gefühls oder Geistes bringt eine relative Wahrheit in allen symbolischen Konstruktionen des Übersinnlichen mit sich und zwar, soweit sie nicht durch die

Theologie sophistisch verfälscht wurde, mit größerm Wahrheitsgehalt in den jüngern als in den ältern Formulierungen. l) Das Leben ist Gegenstand der Biologie, als ein sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Formen offenbarendes Prinzip. Was es an sich ist, wissen wir nicht, wohl aber erkennen wir es als Geist in seinen Offenbarungen. Genau in diesem Sinne ist auch der christliche Geist ein stets gegenwärtiges Objekt, und die Fundamentaldogmen sagen vom Wesen des Christentums nicht mehr aus als die biologischen Begriffe über das Reich des Lebens. Dogmen sind also die Grundlage zu einer Theorie des Christentums, nicht des Christentums selbst, und diese Theorie kann nicht anders denn veränderlich und in stetem Fortschreiten begriffen sein. m) Derlei Dogmen sind die Grundlagen einer systematischen Theologie, das heißt des Versuchs, der Theorie des Christentums eine wissenschaftliche Form zu geben und sie mit unserm Wissen (im strengen Wortsinne) in ein System zu bringen. n) Soweit ein Dogma eine geoffenbarte Voraussetzung oder Grundlage der theologischen Deduktion ist, ist es, wie schon ausgeführt wurde, ein über den Geist hin erworbener Glaube, der aber so behandelt wird, als sei seine Wahrheit buchstäblich und nicht bloß symbolisch zu nehmen, als Wiedergabe einer Tatsache und nicht bloß als ein Rätsel. o) Da die Kirche in ihrer Gesamtheit sich durch den Geist Christi leiten läßt, ist es an ihr, mit einer gewissen obersten Autorität die allgemeinen Glaubens- und Lebensnormen zu bestimmen, soweit in ihnen eben die fortschreitende Selbstoffenbarung des Geistes bestimmt erscheint. p) Wir haben kein Recht, in diesen prophetisch-geheimnisvollen Konstruktionen geistiger Ordnung jenen Zusammenhang, jene Folgerichtigkeit finden zu wollen, die wir im systematischen Wissen suchen dürfen, und dürfen sie auch nicht in der Totalität des Glaubens zu irgendeiner Zeit und schon gar nicht in den Glaubensformen erwarten, die im engen Zusammenhang mit der Ausdrucksform dieser oder jener historischen Periode stehn. Die Entwicklung geht hier, so real sie auch ist, nicht notwendig dialektisch vor sich. Ein reicheres, besseres Symbol brauchte mit dem, das es verdrängt, nichts gemein zu haben. Das Himmelreich ist Netz, Baum, Perle, Mahl zu gleicher Zeit. Die Herrschaft der Kirche über den Glauben geht so weit, als ihre Herrschaft über Ritus und Gottesdienst reicht. Jede Variationsform des Ritus aber kann an Bedeutung gleichwertig sein mit der andern, die sie ersetzt, die eine etwa auch höherwertig als eine zweite, darauf kommt es hier nicht an. q) Soweit es bei den christlichen

Völkern eine kontinuierliche Entwicklung des christlichen Geistes gibt, gibt es auch eine Kontinuität und Einheit in den variierenden Symbolen, in denen dieser Lebensprozeß Ausdruck findet, der einander ablösenden Perioden, der Kontinuität vergleichbar, die ein denkender Mensch einer Darstellung seines Lebens Jahrzehnt für Jahrzehnt geben würde; das will heißen: sie muß nicht notwendig mit der Einheit der logischen Folge zusammenfallen. r) „Fundamentaldogmen" gehören der Theologie an, das heißt der wissenschaftlichen Theorie vom Christentum, nicht dem Christentum selbst, wie es von jedem Christen gelebt werden kann. Sind sie durch Offenbarung gegeben, so entbehren sie der Beweiskraft durch sich selbst und jener unzweideutigen Exaktheit, wie sie für die Grundlage einer Wissenschaft gefordert werden muß. Von einem Rätsel aus können und dürfen wir aber nichts deduzieren. s) „Fundamentale Glaubensinhalte", wie die von der „Göttlichkeit Christi", gelten eben als Tatsache, genau so wie es bleibende Elemente im Ritus gibt, die die verschiedenen Zeiten und Nationen einander verbinden, als ein Kern, um den sich die mannigfaltigsten Formen und Zuwüchse zusammenschließen. Würden nun solche Glaubensinhalte als Dogmen behandelt, das heißt, als buchstäblich und nicht als symbolisch zu nehmende Werte, so würde ihre innere Unveränderlichkeit eine ernstliche Schwierigkeit bedeuten. t) Auch die rationale Theologie wächst, wächst wie irgendeine andre rationale Disziplin ein lebendiges organisches Wachstum. Eine „Offenbarung" aber kann kaum in eine wissenschaftliche „Ordnung" gebracht werden, weder an sich, noch in Verbindung mit rationalen, nicht-prophetischen Urteilen: ihr Wachstum ist, wie schon wiederholt hervorgehoben, kumulativer Natur wie das eines Ritus oder einer Mythologie. u) Der Legitimitätsanspruch der Kirche ist dem des Gewissens zu vergleichen und nicht dem der Gesellschaft gegenüber dem Individuum oder dem des Rechts (und schon gar nicht der Macht) der Vielen gegenüber dem Einzelnen. Nicht bedeutet er auch einen juridiziellen oder physischen Zwang. Lehne ich ihre Lehre ab, so verletze ich nicht etwa die Kirche, sondern allein mich selbst. Ihr Legitimitätsanspruch ist der der Güte, ihre Notwendigkeit geistiger, nicht vernünftiger Art. Gott spricht nicht gleichsam als Zeuge vor Gericht. v) Die Berufung auf die Urkirche besteht wohl teilweise zu Recht, weil der Geist damals am reinsten zum Ausdruck kam, teilweise aber auch nicht, weil die Deutung des Geistes damals noch durchaus roh geübt wurde und in terminis, die bloß für jene Zeit und Örtlichkeit

Geltung haben. In ihren Hauptteilen freilich besitzt sie einen durchaus normativen Wert. w) Zum Abschluß also: wie vieles andere im Prozeß der fortschreitenden Katholisierung, ist auch die Theologie ein Versuch, die Regel an Stelle des Geistes zu setzen und künstlich und mechanisch zu entwickeln, was als Bestimmung in sich trägt, natürlich wachsen zu sollen.

Aller Begrenzungen der sichtbaren Kirche und auch des Abstandes bewußt, der immer in einem gewissen Grade das, was sie in actu ist, von dem, was sie in ihrer Idee und in ihrer Strebung ist, trennt, müssen wir doch an die Kirche glauben als an den Keim des sozialen und mystischen Christus, der langsam und durch eine Reihe von Transformationen und Revolutionen zur Welt kommt. Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.

RUDOLF MANASSE: STRUKTUR DER POLITIK

NICHT DIE LIEBE ZU WISSENSCHAFTLICHER ANALYSE, SONDERN allein die sittliche Verpflichtung zur Tat kann in unsrer Zeit (vielleicht in aller Zeit) philosophische Reflexion rechtfertigen. Aber anderseits, wo sie die Tat gebietet, fordert sie auch die Reflexion. Denn nur jene Tat ist wirksam in der Geschichte und gilt vor Gott, die in Bewußtheit ihres Sinnes sich vollzieht. Es ist deshalb ein Nachdenken über die geistigen Grundlagen der deutschen Politik für den kein müßiges Spiel, der an die Weltmission der deutschen Politik glaubt. Wer die Gewißheit hat, daß die kommende elementarische Tat des Geistes sich nur aus einer Welt heraus gebären kann, die das Zeichen einer Politik im deutschen Sinne an der Stirne trägt, der wird als Diener am dienenden Werke notwendige Arbeit tun, wenn er politisches Handeln in seinen Wurzeln und wesentlichen Unterbauungen verfolgt. So wird er mit seinem unpraktischen Tun letzten Endes gerade der Forderung des Tages gerecht.

I. VOM POLITISCHEN DENKEN ODER DER LOGIK DER POLITIK

Es gibt ein doppeltes Recht: das „natürliche" und das „staatliche". Sie unterscheiden sich durch die Art der Verwirklichung, der ihr normativer Gehalt zustrebt, und damit durch ihre Erscheinungsform. Das natürliche Recht normiert für das Reich geistiger Potenzen und realisiert sich im Geiste, sowohl in den geistigen Individualitäten: in Menschen, Völkern, Nationen usw., wie auch in der geistigen Totalität: Menschheit. Der Geltungscharakter des staatlichen Rechts dagegen ist so auf die Wirklichkeit bezogen und seine normative Struktur so geartet, daß es in engster Wechselwirkung steht mit dem Gegenpol des Geistigen, der Macht. Dieses Recht ist überhaupt nichts andres als Macht, unter dem Gesichtspunkt des Sollens betrachtet, also Macht in ihrem Vorstadium: Vermögen. Obgleich Geist und Macht grundverschieden sind und es nicht zulassen, eine, und wenn auch nur auf Grund einer gegensätzlichen Charakterisierung begründete Verknüpfung von beiden vorzunehmen, so gibt es doch eine Sphäre, in der es infolge bestimmter an ihnen vollzogener Reduktionen (nicht Verwässerungen!) möglich, ja notwendig ist, eine Beziehung zwischen ihnen herzustellen. Das ist das Gebiet des Politischen.

Es ist die Mitte zwischen dem Überpolitischen des reinen Geistes

und dem Unterpolitischen der reinen Macht. Überpolitisch ist der Geist, weil er radikal und unbedingt ist. Es verträgt sich nicht mit seinem Wesen, daß er sich anlehnt, Beziehung hat, angewendet oder verwirklicht wird. Geist an sich ist immer gut, so wie Macht an sich immer böse ist. (Das ist keine ethische Erkenntnis; vielmehr: gut, weil in sich vollendet — böse, weil lautere Negativität.) Weil er absolut ist, birgt sein Bestand seine Rechtfertigung in sich. Weil er unbedingt ist, ist seine Existenz keine Gegenwart, die allmählich erstarrend zur Vergangenheit und Nichtigkeit wird, sondern Zeitlosigkeit, sei es reine, sei es in das Zeitliche eingesenkt. Geist ist darum überpolitisch, weil er sich nicht nach unter verlängern, auf eine Basis stellen läßt, die außerhalb seiner eignen Wesenheit ruht. Hingegen reine Macht steht mit dem umgekehrten Vorzeichen des Geistigen da. An sich ist sie ebenso ein Unzusammengesetztes, Elementares wie der Geist, aber als sein Gegenpol der pure Unsinn. Daraus ergibt sich, daß ihre Distanz zur Basis des Politischen ein Abstand nach unten ist, nicht Überlegenheit; denn weil der Unsinn nicht erscheinbar, überhaupt ungegenständlich ist, bedarf Macht, um realisiert zu werden, einer Verlängerung nach oben. In ihrer Negativität ist nichts Substantielles enthalten. Und die Beimischung eines solchen ist nötig, wenn sie wirksam sein soll. Macht an sich ist unvermögendes Vermögen. Sie muß also von einer ihr an sich fremden Tendenz begleitet sein, um vermögend zu werden. Dazu ist nicht unbedingt ihre Verlängerung bis in das politische Mittelreich erforderlich, womit sie — nach vorgenommener gehöriger Reduktion — eine Synthese mit dem Reflex des Geistigen einginge, ein Vorgang, der als der spezifisch politische Akt im Folgenden analysiert werden soll; sondern es genügt vollauf, wenn die innere Motivation zur Machtentfaltung, der Auftrieb zu ihr eine Struktur in sich trägt, die sinnbezogen ist und auf diese Weise mittelbar die Bindung der blinden Macht an das schauende Geistige vollzieht. Beispielhaft: Macht kommt nicht bloß da zur Geltung, wo sie Mittel zum Zweck der sogenannten „Geistverwirklichung“, das ist der Vergeistigung des Ungeistigen, ist, also in ihrer problematischen Stellung innerhalb der politischen Sphäre, sondern auch dann, wenn sie Selbstzweck ist, weil nämlich hier zwar nicht sie selber, aber der Wille zu ihr eine sinnerfüllte Prägung aufweist, etwa ästhetischen Aristokratismus, religiös gefärbte Selbstgewißheit, intellektuelles Bewußtsein einer spontanen Geisteskraft.

Unter Zugrundelegung des Urgegensatzes von den qualitativ als Ja

und Nein bestimmten Grundkräften: Geist und Macht werde die Problematik des Politischen betrachtet. Sie wird sichtbar am folgenden (in der Geschichte überall aufweisbaren) Sachverhalt. Eine Nation, eine Volksgemeinschaft will, weil ein jeder Mensch in ihr will, für sich, für ihre Menschen, überhaupt für die Menschen, für den Menschen leben. Es tritt ihr hemmend entgegen sie selbst in ihrer Abstraktion: Staat. Ihr Gegenstand, der Mensch, wandelt sich zum Begriffe der Menschheit. Ihr Wille, für sie zu leben, drängt ab zum Trieb, zu leben. Ihre Freude am Sein wird Kampf ums Dasein; ihre Sehnsucht, zu werden, Angst, nicht verweilen zu dürfen, nicht bleiben zu können; ihre Liebe zur Pflicht. — Ein Mensch will nichts als Mensch sein in der Gemeinschaft von Brüdern. Ein erster Schritt — und er schreckt zurück vor seinem Spiegelbilde, dem Staatsbürger. Wie das? Weil die Gemeinschaft Gesellschaft, weil die herzensverbundenen Brüder gleichinteressierte Genossen wurden.

Es ist Tatsache, daß das Sprachrohr des Bergpredigers, der Apostel Paulus zum Statthalter Christi auf Erden das Oberhaupt der katholischen Kirche wurde. Es steht fest, daß ohne dieses des Bergpredigers Stimme eine Stimme in der Wüste geblieben wäre, daß ohne civitas dei, das heißt ohne ein institutionell gewordenes Himmelreich, es keine Heilsgewißheit gäbe für alle, die da Menschen sind (Begnadete und Erwählte in verstreuten Scharen und geringer Zahl ausgenommen; denn immer erstehn Seher und Wissende). Es ist die Frage, ob diese Tatsachen als Notwendigkeiten begreifbar sind.

Wir betrachten den obigen Sachverhalt vom entgegengesetzen Standpunkt aus. Wir sagten: einer Nation, die eine übernationale Aufgabe erfüllen will, einem Menschen, der vom Willen zu einer überindividuellen Bestimmung getragen wird, stellt sich als Hemmnis ihre eigne Ichheit, ihr Selbstbewußtsein als Nation, als Mensch entgegen. Wir drücken dasselbe so aus: die Nation, die ihre Aufgabe erfüllen will, gibt sich auf (Judentum!), der Mensch, der seine Bestimmung verwirklicht, vernichtet sich (Christus!).

Wer die reinen Folgerungen hieraus zieht, ist der Radikale. Der Politiker eignet sie sich in ihrer Projektion auf die Bedingtheit, also in ihrer Mittelbarkeit an.

Der Radikale ist entweder radikal-gut, der Geistige, oder radikalböse, der Mächtige. Der reine Geistige und der reine Mächtige existieren nur in der Idee. Daher braucht hier über den Radikal-Bösen nicht gehandelt zu werden; er ist absolut negativ unter der hier gemachten

Voraussetzung der Bejahung des Geistes. (Der Mächtige ist jeder Sinnerfüllung bar. Daher ist der empirisch-mögliche Fall nur der eines zwar unbedingt nach Macht an sich Strebenden, der aber in seinem Streben irgendwie geistbezogene Tendenz hat.) Aber der reine Geistige ist für uns, mag er auch noch nie wirklich gewesen sein, wesentlich, weil er uns letzte Forderung, da höchste Posivität ist, und er ist daher in seiner Beziehung zum Politiker zu betrachten. Der Gegensatz: radikal-politisch versteht also im folgenden unter radikal immer nur radikal-gut, rein geistig.

Der Radikale folgert aus dem gegebenen Sachverhalt die Pflicht zur Entichung. Der Geist fordert als Siegespreis die Aufopferung der Macht; die Entleiblichung ist der Weg zur Vergottung (wie umgekehrt reine Macht Vertierung, Entgeistigung ist). Es besteht daher für den Radikalen kein Widerspruch darin, daß das Ich (der Nation, des Menschen) seinem innersten Sinne gemäß handelt, wenn es sich aufgibt. Es ist ihm nicht unbegreiflich, daß die Individualität nichts Letztes, sondern nur ein Vorletztes ist, und daß sie darum sich erfüllt, wenn sie sich überwindet. Indem ihm vielmehr diese Überwindung als die einzige Bestimmung des Ichs erscheint, wird die Entsagung überhaupt nicht zu einer belastenden Aufgabe, der das Ich schicksalsmäßig unterworfen ist, sondern zur einfachsten Selbstverständlichkeit der Welt. Es ist die erste Erkenntnis des zu Gott durchbrechenden Menschen: „Daß nichts mein ist! Daß selbst, was Ich wir nennen, ein Fremdes bleibt.“ Nur eine Wendung dieser Einsicht ist es, die entsprechenden Wertungen zu vollziehn, jede Aneignung und Erweiterung des Ichs als Selbstbetrug und Rückschritt anzusehn und nur das liebende Ich als sich der Grundtatsache des Lebens, der menschlichen Brüderschaft, annähernd zu schätzen. Gibt es etwas Natürlicheres — so fragt der Radikale—, als die Hände zu öffnen und alle Waffen der Eigensucht zu Boden fallen zu lassen, die Herzen zu öffnen, damit die Habgier entfliehe, die Arme zu öffnen, um den Bruder zu empfangen? So ist denn des Radikalen Forderung zusammengesetzt nur aus dem Urbestand des Grundes seiner Seele, abgezogen aus dem schlichten Sinn des Natürlichen.

Er fragt daher nicht nach der Möglichkeit seines Wollens. Sie ist ihm evidentermaßen gewiß. Und dies darum, weil für den Radikalen keine Grundlagen und Voraussetzungen seines spontanen Wirkens bestehn; denn er ist unbedingt. Nur eins existiert für ihn als absolut und bestimmend: der Geist. Daher fällt es gar nicht in die Ebene

seiner Betrachtung, nach dem Orte des Geistes und nach seinem eignen Standpunkt zu fragen. Es kann ihm gar nicht in den Sinn kommen, sich zur Aufgabe zu setzen, den Geist zu sich zu ziehen, weil er als Ich ein gänzlich Fragwürdiges, Abgeleitetes, Wertloses ist. Es lautet die Forderung für ihn eindeutig dahin, daß er zum Geiste komme. Wo und wann und wie dies geschehe, die Bedingungen des Vollzugs der Geistwerdung sind für ihn so gleichgiltig wie für den Adler die Gesetze der Schwerkraft, die seinen Flug bestimmen. Das alles sind Fragen, die für den Radikalen notwendigerweise nicht gelten, nicht etwa solche, die ihm zufälligerweise nicht in den Sinn kommen.

Diese Erkenntnis, daß der Bezirk des Radikalen, des Geistgerichteten eben wegen seiner Radikalität, die ihn nichts anderes als die Absolutheit des Guten anerkennen heißt, nicht die Besonderheit des Empirischen umfängt deshalb, weil er bei seiner unbedingten und totalen Eingestelltheit keine Gebietsunterscheidungen, also auch nicht zwischen den Reichen des Empirischen und des Apriorischen machen kann, ist von höchster Bedeutung. Sie macht verstehn, daß es sich bei der Unterscheidung von radikal und politisch um eine fundamentale handelt, die auf der Zugehörigkeit beider zu grundverschiedenen Reichen beruht. Was das bedeutet, wird auszuführen sein durch Beschreibung der Haltung des Politikers. Die alsdann hieraus zu ziehenden Folgerungen sind zwei: einmal, radikal und politisch als zwei wesentlich unterschiedene Einstellungen sind nicht zu Eins zu verbinden, aber anderseits: sie stehn nicht feindlich zueinander derart, daß die eine nicht die Notwendigkeit der andern anerkennen könnte. Damit wird schließlich der Boden geschaffen sein, die eigenen Forderungen aufzustellen.

Die Größen, mit denen der Politiker rechnet, das Gebiet, in dem er sich bewegt, die Mittel, mit denen er arbeitet, sind durch ein spezifisches Merkmal ausgezeichnet, welches als konstanter Faktor in allen politischen Gegenständen enthalten ist. Es ist dasjenige Element in ihnen, welches ihr politisches Wirksamwerden ermöglicht, indem es die Bedingung ihrer Objektivation abgibt. Es ist ihr Realisierungskoeffizient. Wem er hinzutritt, das wird damit in die Sphäre gezogen, welches gemeinhin die des Möglichen genannt wird, die aber unsers Erachtens nur einen Teilbezirk des Möglichen ausmacht; nämlich des Möglichen, welches Wirklichkeit zu werden verspricht innerhalb zeit-räumlicher Bedingtheit. Weil uns die Gerichtetheit des Radikalen nicht minder real orientiert, der reine Geist als Wirklichkeit nicht

minder möglich und daher als Möglichkeit nicht minder wirklich zu sein scheint, weil wir demgemäß ablehnen, im Absolut-Guten, im Geistigen eine Idee im Kantischen Sinne, eine unendliche Forderung voll „schlechter" Unendlichkeit zu sehn, weil wir vielmehr das Unendliche und entsprechend das „Unmögliche" des reinen Geistes in der Totalität und Absolutheit seiner jedesmaligen Realisierung erblicken, deshalb können wir nicht das Politische als das spezifisch Mögliche bezeichnen, sondern nur als ein Mögliches in ganz spezifischem und engem Sinne. Es fragt sich, wodurch sich das politisch-Mögliche charakterisiert, mit andern Worten: wie jener konstante Faktor, den wir Realisierungskoeffizient nennen, beschaffen ist.

Da zeigt sich nun eine eigentümlich widerspruchsvolle Verschlingung, die ihre Erklärung nur durch Abstellung auf den Gegensatz von Geist und Macht findet. Nämlich dasjenige, was das politisch Wirkliche hervorbringt, was im engern (politischen) Sinne realisiert, was politische Gegenständlichkeit schafft, wirkt wegen eben der Eigenschaften, die es zu dieser — wie sich zeigen wird: synthetischen — Funktion befähigen, auf sein einzelnes Produkt auflösend und zersetzend. Starrheit und Konsistenz, Skelettartigkeit und konstruktive Kraft, reine Struktur- und Formhaftigkeit sind, weil objektivierungsfähig, wandlungsunfähig. Das beruht auf ihrem Verhältnis zur zeiträumlichen Bedingtheit. Diese, rein formal betrachtet, läßt sich als ein Koordinatensystem auffassen, in welchem die Achsen Raum und Zeit sind. Auf dieses nur richtungs-, nicht aber qualitativ-bestimmte System prallt nun der Realisierungskoeffizient, sich in eindeutiger und vollständiger Bestimmtheit in ihm niederlassend. Hiermit ist für den zeit-räumlichen „Ort", an dem er sich festsetzt, der Kern, die Potentialität zur Objektivierung gegeben. In diesem „Orte" also, der die Komponente einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes ist, ist durch Einverleibung eines Fixpunktes die Möglichkeit zu qualitativ beliebigen politischen Wirklichkeiten geschaffen. Aber sie ist auch nur in diesem Orte geschaffen. Denn der Realisierungskoeffizient hat sich ja nur und eben in ihm eingepflanzt. Weil dieser Ort das Zusammentreffen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes bedeutet, ist seine Gegenwart nur momenthaft, ist er vergänglich. Bedeutet also zum Beispiel der Ort das Heute dieses Raums, so besagt dies, daß eine politische Wirklichkeit in ihm morgen schon „vergangen", jedenfalls eine andre geworden ist. So zeigt sich, daß politische Wirklichkeit zeit-räumlich bedingte Erstarrtheit ist.

Damit ist die funktionelle Abhängigkeit des Realisierungskoeffizienten von dem Moment, welches das spezifische Merkmal des politisch Möglichen und Wirklichen ausmacht, nämlich vom Zeit-Raume, aufgewiesen. Es ist jetzt die qualitative Beschaffenheit des Realisierungskoeffizienten an sich zu untersuchen. Das führt zur Erhellung der Beziehung, welche die politische Sphäre zur Potenz: Macht hat, und zur Erkenntnis des synthetischen Charakters der Funktion des Realisierungskoeffizienten. Seine synthetische Kraft ihrerseits beruht auf seiner Eingestelltheit in die zeit-räumliche Bedingtheit. (So ergibt sich die Anknüpfung der qualitativen Beschaffenheit an die quantitativ bestimmte „örtliche" Zugehörigkeit des Koeffizienten.) Diese, wie sie sich in ihn einverleibt, wirkt wie ein Strahlen aufsaugender Spiegel als Medium der Synthesis. Der Reflex des Geistes und der Reflex der Macht, also reduzierter Geist und reduzierte Macht, treffen hier in einzigartiger Weise zusammen. Der Geist, projiziert auf die Ebene der Zeit-Räumlichkeit, wird zum objektivierten (nicht objektiven!) Geist. Dieser an sich, als selbstständiges Eigenwesen genommen, ist unbedingt. Hingegen in Beziehung auf den reinen Geist und als Modifikation desselben betrachtet, ist er gerade bedingt, und zwar in dem Maße, wie er den in das Netz der Bedingtheiten eingedrungenen unbedingten reinen Geist darstellt. Nach eben dem Maße richtet sich auch die Wirkungsmächtigkeit seiner als des objektiviert, zeit-räumlich, leiblich gewordenen; denn seine Objektivierung erfüllt sich durch sein Bedingtwerden. Die Unterstellung unter die Bedingtheit nun aber ist für den reinen Geist Negation und Entwirklichung. In dem Maße also, wie der reine Geist bedingt ist, entkleidet er sich seiner selbst und gibt sich auf. Die Objektivierung des Geistes fordert eine Abgabe an reiner Geist-Stärke. Nur in seiner Intensität geschwächt, wird der Geist objektiviert; nur reduzierter Geist wird politische Realität (daher das notwendige konstante Spannungsverhältnis zwischen „Idee" und „Wirklichkeit"). Die Reduktion des Geistes wird ausgeglichen durch die (mit gegenteiligem Vorzeichen versehene) Reduktion des Machtfaktors, der gleicherweise wie das Geiststück in jeder politischen Realität enthalten ist. Dieses Machtquantum findet seinen Ausdruck in der Stärke der Bedingtheit, in welche sich der sich objektivierende Geist begeben hat. Dasjenige, was ihn zum objektivierten macht, seine Einkleidung, seine Formumhüllung, ist Macht — aber reduzierte. Denn Macht an sich ist so unbedingt wie reiner Geist. Der Machtanteil am politischen Gegenstande ist qualitativ als aus

reduzierter Macht bestehend zu bezeichnen, deshalb, weil Macht hier, ihrer Wesenheit zuwider, Beziehung annimmt und aus ihrer total solipsistischen, völlig abgeschlossenen Gleichgewichtigkeit, die ihr ursprünglich eignet, heraustritt und sich von Elementen, die außerhalb ihrer ruhen, abhängig macht. Von dieser Orientiertheit der ins Politische eingehenden Macht an Momenten, die ihr eigentlich fremd sind, leitet sich ihre Formfähigkeit her, jene Eigenschaft an ihr, kraft derer sie zum integrierenden Bestandteil an jeder politischen Gegenständlichkeit wird. Denn die doppelte Qualität der Formhaftigkeit entspricht dem Doppelcharakter der reduzierten Macht. Wie diese in ihrem Kerne absolute Macht ist, so zeichnet jene vornehmlich ihre konstruktive Geeignetheit aus, Strukturelement in der Totalität zu sein, an der sie als Form Teil hat. Anderseits tritt die Bedingtheit der reduzierten Macht in dem Hingebungscharakter, der Anschmiegungstendenz der Form entsprechend, hervor.

Von hier aus wird die funktionelle Beziehung von reduziertem Geist und reduzierter Macht in der politischen Ganzheit klar: es ist die von Inhalt und Form. Es ist ein vollkommenes Wechselverhältnis. Der Geist wird von der Macht bedingt, die ihrerseits durch den Geist bestimmt ist. Der Geist erhält seine Objektivation durch die Machtstarre. Aber deren Gewißheit gerade für den individuellen Geistgehalt, dem sie zum Leibe dienen soll, richtet sich nach diesem. Das individuierende Moment der einzelnen politischen Einheiten wird also durch den jeweils verschiedenen Geistgehalt gegeben. Konstant aber ist die Relation von Geist und Macht in der einzelnen Ganzheit. Dieses feststehende Verhältnis ist der oben sogenannte Realisierungskoeffizient als das charakteristische Merkmal der politischen Gegenständlichkeit als solcher.

Die Frage nach der Entstehung, dem Werden und Vergehn, nach der Dynamik des Koeffizienten ist, ins Subjektive gewendet, die Frage nach dem Verhalten des Politikers, nach der Art politischer Wirksamkeit. Die angestellte Strukturanalyse des Realisierungskoeffizienten weist bereits darauf hin, daß Politik ein synthetischer Akt ist. Die Basis, auf der er sich vollzieht, ist die zeit-räumliche Bedingtheit. Die auf diese reflektierenden und sich damit reduzierenden Unbedingtheiten Geist und Macht werden durch das politische Geschehen zu der spezifischen Einheit des politischen Gegenstandes zusammengefaßt, das heißt zu einer schöpferischen Wirklichkeit, deren formender Kern der Realisierungskoeffizient ist. Die eigentümliche Mittelstellung,

welche die politische Einheit zwischen den Polaritäten: Geist und Macht einnimmt, spiegelt sich wider in dem Charakter des politischen Handelns. Wir fragen deshalb nach der Beschaffenheit des Organs (des „Vermögens“), mit dem der Politiker arbeitet. Insofern es auf Geistbemächtigung geht, muß es teilhaben an der Fähigkeit zum System, hinsichtlich der Verarbeitung des Machtfaktors an der Kraft rein intuitiver Hinnahme; der synthetische Aktbestandteil fordert eine totale Geisteshandlung und gleichzeitig wegen der Abhängigkeit des politischen Gegenstandes von empirischer Bedingtheit ihr vorzeitiges Abbrechen und ihre Durchsetzung mit bewußter Unvernünftigkeit, entsprechend dem Maße jeweils zu berücksichtigender Zufälligkeit. Das bedarf der Ausführung, und zwar sei diese an Hand der Deskription eines politischen Aktes gegeben. — Ausgangspunkt für den Politiker ist die Feststellung eines gewissen Bestandes von Tatsächlichkeiten. In ihnen liegt insofern der Auftrieb zur politischen Tat, als sich zwischen ihnen in ihrer fertigen Kristallisation und dem Zeitstrom als dem beweglichen Faktor, in dem sie zur Entwicklung und abschließenden Erstarrung gekommen sind, allmählich ein Spannungsverhältnis herausbildet. Die einzelnen historischen Begebenheiten, sich in der Zeit abspielend, verfestigen sich in ihr und heben sich dadurch gegen sie ab; sie treten aus ihr heraus. Das hat eine Veränderung ihrer funktionellen Beziehung zur Zeit zur Folge. Die einzelne Tatsächlichkeit verliert in dem Maße an Gültigkeit und Berechtigung, wie sie sich, indem sie sich objektiviert und plastische Gestalt annimmt, von ihrem Weiterleben entfernt; denn, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, liegt das Kriterium dafür, daß ein historischer Tatbestand konformer Ausdruck für eine wesenhafte Notwendigkeit ist und er damit politische Gültigkeit, das heißt aktuelle (nicht historische) Geltung besitzt, daß es also nicht mit seinem Einmal so gewesen sein (was den Historiker interessieren mag), sondern mit seinem Heut so sein müssen seine Richtigkeit hat, in der Verbindung, welche dieser Tatbestand, in seiner Ganzheit genommen, zur jeweiligen Zeit hat — er, der Fixpunkt zu dem in kontinuierlicher Bewegung gehenden Zeitstrom. Ein gewisses Maximum an Spannung und Auseinanderfallen innerhalb dieser Verbindung löst die politische Handlung aus, und zwar so: das politisch wirksame Geschehen, als vollendet, also als Geschehnis betrachtet, weist einem analytischen Befunde das Vorhandensein des Realisierungskoeffizienten auf, das heißt, seine Bestandteile, Geist und Macht sind, obiger Beschreibung gemäß, in dem bestimmten Verhält-

nis gemischt, daß der Geist durch die Macht geformt ist, die ihrerseits ebendeshalb gebunden ist. Eine Spannung der historischen Tatsächlichkeit zur Zeit bedeutet nun, daß in diesem Verhältnis eine Verschiebung eingetreten ist, welche zur Vergewaltigung eines der Faktoren geführt hat. Das ist der Anlaß für den Politiker, an die Wiederherstellung des Gleichgewichts zu gehn. Wiederhergestellt wird nur das Gleichgewicht, die formale Beziehung; jede solche formale Wiederherstellung ist materiale Neuschöpfung. Und zwar leitet sich — wiederum eine eigenartige Verknüpfung von Unbedingtheit und Bedingtheit — der Zwang zur Produktivität für ihn ab aus seiner Eingestelltheit in die Zeitabhängigkeit. Weil und insofern der Mensch dem Zeitstrom eingefügt ist, er den Rhythmus der Zeit nicht regeln kann, sondern ihn hinzunehmen hat, wird er von ihm zu seiner aktiven Tätigkeit bestimmt, und zwar um so stärker, je mehr er sich der Zeit brünstig hingibt. Denn alsdann wird ihm die Spannung der ihm gegebenen Tatsächlichkeiten zu seiner Zeit so kraß hervorspringend ins Bewußtsein treten, daß er zur freien Neuschöpfung der Wirklichkeit im Sinne politischer Wirksamkeit (also mit dem Realisierungskoeffizienten versehn) schreiten wird. Es ist also schon im ersten Keime des politischen Handelns das ideale Wechselverhältnis zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Zeugung und Hingabe, wie es jedem schöpferischen Akte innewohnt, gegeben. Damit erklärt es sich, daß jede politische Tat, wie es oben hieß, eine totale Geisteshandlung fordert. Indem nämlich ihr passiver Bestandteil, der in der Hinnahme der Gegebenheiten, der „nackten“ Tatsächlichkeiten als der empirischen Voraussetzungen liegt, insofern, als er der Antrieb zur eigentlichen Aktivität ist, mit unter deren Qualität, schöpferische Kraft zu besitzen, fällt, wird der politische Gesamtakt überwölbt von der in sich harmonischen Bestimmung, Geisteserzeugnis zu sein, wie ja gerade des Geistes Würde in der Unbedingtheit der Hingabe seine Quelle hat. Trotzdem ist politische Handlung nicht Geisteshandlung schlechthin. Denn Vollendung und Abgeschlossenheit wird durch das Wesen des Politischen, das im Bedingten gründet, nicht geduldet. So ist denn die politische Handlung vorzeitig abgebrochene Geistestat. Der reife politische Akt entspricht einem unausgereiften spontanen Geistwirken. Denn die empirische Tatsächlichkeit, das Zufällige, ist nicht nur Voraussetzung, sondern auch Zielpunkt der politischen Handlung. Gerade darin besteht ja der synthetische Charakter des politischen Aktes, daß er die reduzierten Unbedingtheiten des Geistes hineinwebt in das

Netz der zeit-räumlichen Bedingtheit und sie so mit ihrer Machtgewandung umhüllt; gerade das ist die politische Kunst (wie sie sich in der Redensart, die Politik gehe auf das Mögliche, ausdrückt), mit den Mitteln des Geistes aus Bedingtheiten neue Bedingtheiten zu schaffen; gerade das ist die Bescheidung und Selbstbeschränkung, wie sie dem Politiker notwendig eignen muß, bewußt nur Vergängliches und der Vergänglichkeit Bestimmtes zu schaffen. Es ist das Resignation; denn jede Zeitepoche ist „unmittelbar zu Gott". Und darin besteht seine Teilhaberschaft am Geiste, daß er aus der Gegenpotenz des Geistes, aus der Macht solche Formen bildet, in die sich der Geist als auch für die Empirie wirksam hineinprojizieren läßt.— So erweist sich denn der politische Akt in doppelter Hinsicht als eine Verschlingung zweifacher Gegensätzlichkeiten. Er vollzieht die Verknüpfung von machtgeformtem Geist und geistgebundener Macht durch ihre Synthese in dem Koordinatensystem der Zeit-Räumlichkeit; und er tut dies, entsprechend den zweifachen Objekten seiner Bemächtigung, mit der Doppelkraft der aktiven nnd passiven Produktivität, die in dem übergreifenden Höhepunkt des Zeugungsmoments ihre Einheit hat. Damit ist zugleich die Dynamik des Realisierungkoeffizienten geklärt. Sie wird bestimmt durch die Zeit. Der Ablauf der Zeit bewirkt in Beziehung auf den fixierten Geschehniskomplex ein Spannungsverhältnis, entsprechend ein immer stärker werdendes Oszillieren des Realisierungskoeffizienten, welches schließlich die schöpferische Handlung des politischen Aktes auslöst, wodurch dann der Koeffizient von neuem seine Fixierung erhält.

Aus den vorstehend gegebenen Charakterisierungen sowohl der Haltung des Radikalen als auch der des Politikers ergibt sich zwingend die entscheidende Folgerung: radikalisch und politisch sind zwei wesensverschiedene Einstellungen zur Welt. Dieser Satz ist von grundlegender Bedeutung. Das wird klar, wenn man die Versuche betrachtet, die angestellt sind, eine Vereinigung beider herbeizuführen. Es ist nur zu verständlich, daß die Menschen stets das Bestreben beseelt hat, eine totale übergegensätzliche Stellung zur Welt, die zugleich Haltung und Handlung ist, zu erringen (eine Vereinigung von theoretischer und praktischer Vernunft). Wir werden auch sehn, daß nicht nur die Forderung einer Synthese, sondern auch ihre Erfüllung möglich ist, allerdings in einer ganz bestimmten und mittelbaren Weise. Alle

darauf gerichteten Versuche einer unmittelbaren Verknüpfung sind vorschnelle und verfehlte Synthesen. Es gibt deren begreiflicherweise zwei: man versucht entweder den Radikalismus zu politisieren oder die Politik zu radikalisieren. Der politische Radikale will den „tätigen Geist“, der radikale Politiker will — hier fehlt ein Schlagwort; sagen wir denn: die geistige Tätigkeit. Das Prinzip dieser beiden Wollungen ist das gleiche, wenn auch die Richtung ihres Fortschreitens, ihre Methode verschieden ist. Die gemeinsame leitende Idee aber ist: das Unbedingte unmittelbar und total im Bedingten zu realisieren, den Geist rein und unreduziert in der Zeit-Räumlichkeit zur Entfaltung zu bringen. Und der Weg dazu bei jenem, dem politischen Radikalen: das Reich, das nicht von dieser Welt ist, auf die Erde zu verpflanzen; bei diesem: die menschliche, staatlich-überstaatliche Organisation zur Qualität des Gottesreichs zu erheben. Jener Weg ist, der radikalen Grundeinstellung gemäß, deduktiv, dieser, weil politisch gefärbt, induktiv.

Die Fehlerquelle einer Synthese, wie sie der politische Radikalismus ist, offenbart sich in der Problematik der Objektivation. Ihre monumentale Widerlegung hat sie durch die Tat, welche sich in dem Dasein der Kirche dokumentiert, erfahren. Die Tendenz, den Geist zu einem tätigen in dem Sinne zu machen, daß er als solcher, rein und unverfälscht, Faktor von politischer Relevanz werde, entspricht letztlich einem jedwede Polarität (man kann auch sagen: Transzendenz) grundsätzlich leugnenden Monismus. Denn nur wo die Urgegensätzlichkeit fehlt, ermangelt es der Notwendigkeit, das spezifische Reich der Objektivation anzuerkennen, welches entsteht als vermittelnde Synthese der Polaritäten. Aber nur dann ist die Meinung möglich, daß der Geist unmittelbar tätig sei, und es nicht einer Reflexion des reinen Geistes in die politische Sphäre bedürfe, um ihn tätig zu machen, wenn man die Eigenbedeutung des Politischen gegenüber dem Radikalischen nicht als gültig betrachtet, weil man den Sinn der Mittlerrolle des Politischen, der eben die Polarität, wir nannten sie hier: Geist und Macht, zur Voraussetzung hat, nicht begreifen kann. Wenn man aber die Voraussetzung der Polarität macht, ergibt sich das Wesen der Objektivation, weil darin schon begriffen, mit Notwendigkeit. Es ist die Geisterfüllung des Faktischen. Sie vollzieht sich dadurch, daß die dem Faktum: Ich innewohnende schöpferische Kraft den reinen Geist zum Ausdruck bringt. Der aus seinem An-Sich zur Gestalt gewandelte Geist ist nicht bloß des Geistes Repräsentation, sondern insofern das Ich an der Geistgestaltung Teil hat, Repräsentation auch

des auf den Geist bezogenen Ichs und damit übergreifende Objektivation des im Faktischen wirksamen Geistes. Will man diesen als „tätigen Geist" bezeichnen, so hindert daran nichts. Man beachte aber, wie dieser sich von dem „tätigen Geist" des politischen Radikalismus unterscheidet. Der im Faktischen wirksame Geist ist nicht der reine, durch die Magie der schöpferischen Subjektivität in diese bezogene Geist, also nicht der von der Subjektivität bewältigte und beherrschte, sondern der reine Geist, wie er, zwar von der Produktivität des Ichs, aber nach seinen eigenen objektiven Gesetzen gestaltet, in einer dritten, gleicherweise von dem Reich des reinen Geistes wie dem der reinen Tatsächlichkeit Abstand haltenden Sphäre, welche nach eigener Wesenheit lebt, aktuell wird. Ordnet man so den wirksamen Geist einem spezifischen Gebiete, und zwar einem, welches in der Mitte liegt zwischen Geist und Macht und das wir das politische nannten, zu, so ist man damit nicht in den Fehler gefallen, den der politische Radikalismus mit Recht bekämpft und als dessen Reaktion er aufzufassen ist, nämlich in den, den wirksamen Geist mit dem reinen zu identifizieren, mit dem Schulausdruck: die praktische in die theoretische Vernunft zu verlegen. Der gegenteilige Fehler wird aber von dem politischen Radikalismus begangen. Es wird der Geist in den Machtkreis des Ichs eingeschlossen und so ein Monismus hergestellt, welcher die Alleinigkeit der strömenden schöpferischen Kraft verkündet. Dieser Monismus erklärt sich durch die Auffassung, welche die politischen Radikalisten dem Willensmoment innerhalb der Wirksamkeit des Geistes zuteil werden lassen. Sie vermeinen nämlich — und das stempelt sie zu den Radikalisten, die sie sind —, daß die Unbedingtheit der Forderung des Geistes, die ihr Wollen bestimmt, wegen der Unvergleichlichkeit des Geistes mit der empirischen Realität sie auch in Absicht auf das Wirken des Geistes in der empirischen Bedingtheit völlig uneingeschränkt und souverän dieses ihr geistbestimmtes Wollen bewahren läßt. Demnach könne dem Elan ihres Wollens ein Moment aus dem Bezirk der politischen Bedingtheit nicht derart entgegenstehn, daß das Wollen qualitativ modifizierbar und einer außerhalb seiner gelegenen, den Dingen entspringenden Gesetzgebung unterwerfbar sei. Soweit sie sich mit dieser Auffassung innerhalb des Radikalischen halten, sind sie durchaus konsequent. Da sie aber als politische Radikalisten die Politisierung des Geistes, die Hinwendung der unmittelbaren und unreduzierten Geisthaltung auf das Zeitraumsystem zu ihrer Aufgabe machen, also ihr geistbestimmtes

Wollen gerade auf das Empirische anzuwenden sich mühen, verfallen sie ihrem eigenen Wollen, wenn sie es empirisch unbestimmt lassen; sie entbehren, weil sie die empirische Bedingtheit nur als Material und nicht als wirksamen Faktor bei der Politisierung des Geistes anerkennen, des ihrem produktiven Drange Rhythmus und Maß setzenden Gegenstandes und der Orientierung am wirksamen Geist; ihre allein in ihrer Subjektivität ruhende Macht bemächtigt sich zuerst ihrer selber und versklavt sie. Es verdampft der Geist, und übrig bleibt allein das Tätige. Der reine Geist, den sie unverändert auf die Erde verpflanzen wollen, entflieht ihnen und steigt wieder zur Höhe, während sie mit leeren Händen die ungeistige Wirklichkeit ergreifen. Oder aber die politische Nuance ihres Radikalismus verblaßt, und sie werden zu reinen Radikalisten, die an der Gestaltung und Wirksammachung des Geistes in seinem Reiche arbeiten.

Der entgegengesetzte Versuch einer Synthese besteht darin, daß man die Politik zu radikalisieren strebt. Auch hier waltet ein Monismus vor. Daher ist unter dem radikalen Politiker auch nicht ein solcher zu verstehn, der die Bedingtheiten des Empirischen zur Würde letzter Geistunbedingtheit emporreißen will; denn dann würde er die Unterscheidung der politischen von der geistigen Sphäre machen. Sondern er will das Bedingte in sich, in seinem eigenen Gebiete so auf die Spitze treiben, daß es als Bedingtes bis zur Unbedingtheit durchwirkt wird. Wie also der politische Radikalist in das Unbedingte des reinen Geistes das Bedingte der empirischen Realität „hineinbilden" will, so umgekehrt der radikale Politiker den Geist in die Zeiträumlichkeit. Wie also jener zur Voraussetzung allein den reinen Geist nimmt und ihn anwendet auf das Gebilde des Empirischen, das er nicht anerkennt, sondern an das er mit seinen geistorientierten Forderungen herantritt, so setzt dieser allein das Empirische voraus und will, indem er die Absolutheit des Geistes ausdrücklich leugnet, das Empirische derart und solange bearbeiten, bis daß aus ihm der Geist funkenhaft heraussprüht, sich der Geist, der für ihn an sich nicht besteht, an ihm, dem Empirischen, realisiert. Da dieses politische Streben sich darstellt als ein Hinaufentwickeln des faktisch Gegebenen zu einem Höhepunkt, auf dem es kulminierend in Geistnotwendigkeit umschlägt, so ist der Weg des Radikalpolitikers als induktiv, als von unten her zu bezeichnen. Das führt zu zwei charakteristischen Kennzeichnungen dieser Einstellung: es besteht stets die Gefahr, daß der Radikalpolitiker in seinen Voraussetzungen stecken bleibt. Er wird

dann zum gewöhnlichen Politiker im Alltagssinn, der in dem Netz des Organisierten und Institutionellen, darinnen er sich durch lange Gewohnheit sicher fühlt, sich als Weltlenker gebärdet und mit seinen eingebildeten Willenskräften Geschichte zu machen glaubt, von einer Geschichtsphilosophie getragen, welche die Quellen des historischen Geschehens in Downing-Street, im Palais Bourbon und in der Wilhelmstraße erblickt, — er wird zu einer solchen Art Politiker, indem er noch die große Geste eines vermeinten Radikalismus hinzutut. Er wird so zum Idealisten des Materialismus. Oder aber, wenn er diese Klippe vermeidet, gerät er in eine Falschorientierung bezüglich seines Zieles. Sein Blick ist immer von unten her auf dieses gerichtet. Er sieht es, als folgerichtiger Monist, nicht als ein qualitativ Eigenes und Selbständiges, sondern als einen nur graduell unterschiedenen und schrittweis erreichbaren Überbau. Ihm mangelt bewußtermaßen der schöpferische Auftrieb. Seine empirische Grundposition gestattet ihm nicht das Begreifen einer durch die kritische Tat schöpferischen Geistes hervorgerufenen Umkehr, des Umschlagens des Quantitativen ins Qualitative, des Wunders, sondern nur die Annahme eines wohltemperierten organischen Fortschreitens. Ein solcher dumpfiger Konservatismus spricht sich gerade in den extremsten Radikalpolitikern aus. Sie sind naturgemäß Anhänger eines naturwissenschaftlichen wertfeindlichen Entwicklungsgedankens bezüglich des geschichtlichen Lebens.

Diese ihre Nichtorientiertheit, besser: Instinktlosigkeit, bestimmt die Art ihres Willens zur Tat. Ihr Wille ist unwillkürlicher, nicht erkenntnismäßig gebundener Wille, wie es durchaus den Prinzipien der Geschichtsphilosophie entspricht, die sie, wie oben angedeutet, unbewußt in sich tragen. Ihr von keiner objektiven Gesetzmäßigkeit, wie sie dem polarisch orientierten Politiker aus dem ihm gegenständlich gewordenen Geist entgegenwirken mußte, rhythmisierter Wille wird zur Maßlosigkeit getrieben. Der Radikalpolitiker wird zum sogenannten „Utopisten". Das Lächerliche an einem solchen ist nicht das Utopische an sich, welches vielmehr Ausdruck der reinen ungebrochenen Produktivität ist, sondern die Übertragung des in und mit dem Utopischen gegebenen Unbedingten in das Politische, wie ja Lächerlichkeit überhaupt in der Unziemlichkeit eines Verhältnisses, nicht einer Sache an sich besteht; so wird das Utopische zum Zerrbild auch nur, wenn es vom Politiker politisch gehandhabt wird. Das tut der ungebärdig wollende Radikalpolitiker, indem er als bewußter

Politiker sich halb von den Regeln des Politischen freizumachen sucht, um sie durch Radikalisches zu ersetzen, und so ein Monstrum zustande bringt mit Pferdeleib und Elfenkopf. — Dieser Willkürwille ist nunmehr in seiner Kontrastierung zum erkenntnismäßigen zu beschreiben. (Es sei nochmals bemerkt, daß es, entsprechend der Doppelheit des Unbedingten: Geist und Macht, eine doppelte Art Radikalpolitiker gibt; der eine wird vom Willkürwillen zum Geist [Beispiel: Sozialist], der andre von einem solchen zur Macht [Imperialist] getragen. Hier wird gemäß dem anfangs Gesagten als Radikaler nur der Geist-Radikale, also auch nur die erste Art Radikalpolitiker behandelt.) Es macht, wie sich zeigte, das Wesen des Politikers aus, vom Empirisch-Möglichen auf das Empirisch-Mögliche zu gehn. Er muß deshalb (im Gegensatz zum Radikalen) sowohl bezüglich seines Ausgangspunktes wie auch seines Zieles das Zufällige in Rechnung stellen. Gegen diese Regel verstößt der nach voreiliger Synthese des Radikalischen und Politisehen strebende Radikalpolitiker, indem er den Beisatz an Zufälligkeit nicht beachtet, den sein in Willkür entsprungener Zielgedanke hat, der zum bestimmenden Zweck seines Tuns wird. Sein Wille mag noch so sehr im Sinne des Geistes notwendig und objektiv gebunden sein, so steht er damit doch keineswegs ohne weiteres auch schon in einer eindeutig bestimmten funktionellen Beziehung zur zeit-räumlichen Bedingtheit. Erst dann aber, wenn der Grad der empirischen Möglichkeit der Willensgerichtetheit des Politikers festgestellt ist und damit sein Wille als erkenntnismäßig gebundener sich darstellt, hat der Zufälligkeitsfaktor seine gehörige Beachtung gefunden und das Willensziel seine Legitimation als politisch berechtigt erhalten Solange der Politiker seinen Willen diesen empirischen Maßstäben zur Bestimmung nicht unterwirft, ist sein Wille — vom Politischen aus gesehn — Willkürwille, der, seiner geistigen Qualität ungeachtet, politisch unfruchtbar ist. Der Radikalpolitiker wird dann zum unpolitischen Radikalen. Die Synthese ist mißlungen.

So zeigt sich denn die Unmöglichkeit einer oberflächlich-unmittelbaren Synthese der beiden Grundeinstellungen des Politischen und Radikalischen, sowohl so, daß der Radikale seinem Verhalten politische Faktoren beimischt, als auch umgekehrt. Es beruht dies eben auf ihrer polaren Grundverschiedenheit. Zugleich darin gründet aber auch die Einsicht, daß die beiden nicht feindlich zueinanderstehn. Der Radikale kann den Sinn und die Notwendigkeit politischer Stellungnahme, solange sie sich in ihrer Sphäre hält, ebenso aner-

kennen, wie der Politiker dem radikalischen Verhalten an sich die Berechtigung abzustreiten nicht imstande ist. Sie schließen sich nur aus, wenn man sie einseitig in einer Sphäre zusammenkoppeln will. Deshalb duldet der Radikale keinen mit Verklausulierungen und Kompromissen Operierenden als Genossen; Bedingtheiten im Reiche des Geistes sind Feigheit. Deshalb spottet der Politiker des Draufgängers und Heißsporns in seinen Reihen; denn Unbedingtheiten im Gebiete der empirischen Gebundenheit sind Dummheit.

Ist also wegen ihres elementaren Gegensatzes eine Synthese von Radikalismus und Politismus nicht im Wege des Vergleichs, indem jeder von seinen Wesensmomenten ein Stück aufgibt, zu erreichen, so weist doch eben ihre Unvergleichbarkeit auf die Möglichkeit hin, eine Synthese zwischen ihnen mittelbar zu schaffen, indem man die eine Sphäre derart in Abhängigkeit von der andern setzt, daß man sie sich — zwar nicht gemäß der andern (das wäre unmittelbare und, wie nachgewiesen, undurchführbare Synthese), aber — gemäß des Reflexes der andern in ihr modifizieren läßt. Diese Synthese kann der logischen Möglichkeit nach gleichfalls doppelt sein; sie kann sich sowohl im Reich des Unbedingten, des Geistes, als auch in dem der Bedingtheiten, des Politischen, vollziehen. Praktisch kommt nur der zweite Fall in Betracht. Denn unser Wille kann nie dahin gehn, den reinen Geist um empirischer Wenn und Abers willen abzuschwächen, sondern nur auf die Durchgeistigung und Heiligung unsrer irdischen Tätigkeit. Daß wir nach oben streben, trachtend, uns vom Geist emporheben und empfangen zu lassen, nicht aber ihn zu uns herabzuziehen, ist nicht weiter diskutierbares Postulat.

So lautet denn unsre Frage nach der einzig wahren Synthese von Radikalischem und Politischem so: Wie ist geistorientierte Politik möglich? Und diese Frage formt sich nach der oben gezeigten Art, wie die richtige Synthese sich vollziehen kann, um in die andre: Welche Forderungen stellt der politisch relevante Geist an eine Politik? Es ist also zunächst zu beschreiben, wie der Reflex des Radikalischen in der Sphäre des Politischen beschaffen ist, und alsdann die Bedingungen aufzuweisen, unter denen sich dieser Geistreflex mit dem in dem politischen Gebiete befindlichen faktischen Sachverhalt vermählt, um die wahre Politik zu zeugen. Wir scheuen uns nicht, diese Politik, die wir jetzt beschreiben wollen, als die deutsche Politik zu bezeichnen. Die Geschichte, und gerade auch die gegenwärtige des Kriegs, scheint uns den Nachweis zu liefern, was hier nicht ausgeführt werden

kann, daß die politische Aktivität des Deutschen wesensnotwendig geistorientiert und erkenntnismäßig gebunden ist.

II. VOM POLITISCHEN HANDELN (ETHIK DER POLITIK)

Der sich in den Wolken der historischen, das heißt zeitbestimmten Realität brechende Lichtstrahl des Geistes reflektiert als Ausdruck besonderer und einmaliger Erscheinungen. Die gleichförmig inhaltsleere Starre der Macht erfüllt er mit der unzählbaren Mannigfaltigkeit seiner gehaltreichen Kraft, die im Spiegel der Wirklichkeit sich spaltet und Legion selbstständiger Einzelwesen wird. Der Geist ist Einer; aber geisterfüllter Seelen, Kinder der auf die Zeitlichkeit der Macht prallenden Geistewigkeit, gibt es so viele wie Sterne am Himmel. Eine jede: ein Ganzes, eine Welt für sich, weil die Urkräfte Geist und Macht an ihr teilhaben. Und alle: Glieder einer Einheit, in Einer überragenden Totalität verbunden, weil sie, gleicher Abstammung, das gleiche lebendige Erbe in ihrem Blute tragen: den Weltgeist. Daß der bestirnte Himmel nicht als Lichtmeer erscheint, wo Tropfen an Tropfen zu ungeschiedener Masse sich drängt, sondern als unabsehbare Zahl kosmischer Größen, deren jede ein eigner Rhythmus durchjagt, das macht das Dunkel der Nacht, das sie in Einem scheidet und bindet. So auch die Heerschar der irdischen Geisteswesen. Ihr Leib, wodurch sie zur Vielheit werden, wodurch Geist sich bildet zu ewig wechselnder Gestalt, schafft sich in dem Geistlos-Bösen der Macht, welche den Geist erscheinen läßt, in Geistheiten, das heißt in Individualisierungen seiner selbst. So konstituiert sich die Wirklichkeit. Und dies ist ihr Sinn, der Sinn der Wirklichkeit, in der die Polaritäten: Geist und Macht sich zum Leben der abwandelnden Zeit verbinden, daß das Wunder der Gemeinschaft Statt hat. Das Wunder aber ist dies: Teil und Ganzes, Einzelnes und Gesamtheit stehn in solcher Wechselwirkung, daß sie, anstatt Gegensätze zu sein, sich decken und zur Einheit werden im Hinblick auf ihre gleiche Aufgabe und die gleiche Fähigkeit und Würde, die sie zu ihrer Erfüllung haben, die Aufgabe der Wirksammachung und Offenbarung des Geistes, der Verherrlichung Gottes. Aktuell ist das Wunder und sich ihrer vollbewußt die Gemeinschaft nur in einem Augenblick, in jenem, da die Wechselwirkung zwischen Glied und Gesamtheit lebendig ist. Die doppelte Wirksamkeit innerhalb der Gemeinschaft spiegelt sich in zwei korrelativen Lebensströmen. Der eine geht aus vom Einzelnen und ist individualistisch. Das Ganze bestimmt sich von den ihm zu-

gehörigen Gliedern aus, es rechtfertigt sich nach der Größe des Dienstes, den es dem einzelnen Gliede leistet. Daß dieses sich vollende, indem sich seine geheimste Knospe zur reifen Blüte erschließt, soll die Sorge der Gesamtheit sein. Aus dieser Aufgabe, das Einzelwesen zum Höchstmaß seiner Klarheit zu bringen, fließt der Gesamtheit Sinn. Sie ist nicht Selbstwerk. Der andre Strom ist totalistisch gerichtet. Seine Bedeutung ist zu engst mit jenem ersten verknüpft: verfolgt man den ersten bis in seine tiefsten Quelladern, so findet sich, daß sie sich an einem kritischen Punkte, dem Orte der Umkehr, wenden und Quell des andern, des totalistischen Stroms werden. Denn die Vollendung des individualisierten Geistes, der Geistheit, ist die Gestaltbarmachung der Geisttotalität. Wie aber könnte die Totalität sich in Differenzierung und Separation, in Ungebundenheit vom tragenden Mutterschoß des Geistes vollziehn? Gar nicht. Wie könnte der Einzelne reifen in Selbstgenügsamkeit, in Gesättigtheit, die keine schöpferische Beziehung zum unerschöpflich Schöpferischen hat? Gar nicht. Wie sollte auch der Widersinn möglich sein, daß die Kreatur göttlich werden will ohne Hinwendung zum Göttlichen! Also, die Gerichtetheit des individualistischen Stroms, der auf die Vollendung und Seligkeit des Einzelnen geht, impliziert damit bereits die Gegenkraft, deren Zentralpunkt die Gemeinheit aller Einzelnen im Ganzen ist. Nur insoweit kann der Einzelne zur Vollendung kommen, als er Teil hat am universalen Geiste. Daher wird auch und gerade vom individualistischen Standpunkte aus die überindividuelle Geistobjektivation wesentlicher Zweck. Und insofern ist, wie die Gesamtheit um des Einzelnen willen, der Einzelne um der Gesamtheit willen da, weil er, der Einzelne, Geistindividualität, Wesenheit ist nicht als atomistisch Vereinzelter, sondern als kollektivistisches Glied. Die Verbindung nun, in welcher der individualistische wie der totalistische Lebensstrom in Gleichgewichtigkeit zueinander stehn, ist die Gemeinschaft, die ideale Geistobjektivation schlechthin; denn Glied und Ganzes sind verschwunden als Unterschiede, wirksam nur als Einheit: der Mensch ist selig, weil in ihm die Menschheit west, und die Menschheit ist wirklich, weil sie nichts andres ist als alle Menschen zusammen; denn die Menschheit findet ihre Objektivation nur im Menschen, in der Individualisierung. Das ist das Wunder der Gemeinschaft.

Es ist zugleich die Gestaltwerdung des Geistes, der in die Sphäre des Politischen eingegangen ist. Denn die Gemeinschaft bedingt wegen der beschriebenen Wechselwirkung, deren harmonischer Aus-

druck sie ist, den in einer Unendlichkeit individueller Formen spezialisierten Geist, also den im Bezirk des Vergänglichen, der Zeit-Räumlichkeit mit seinem Gegenpol: der Macht durchsetzten Geist. Daher gibt die Gemeinschaft das ideale Ziel jeder Politik an; sie ist das Maximum des Möglichen, welches zu erreichen der politische Mensch erstrebt. Und daher, wenn sie das Ziel der Politik ist, wirkt sie auf die richtige, das heißt die ihm zustrebende Politik ein wie der Zweck auf das Mittel. Sie wird zur Maxime der Politik, zum Maßstab ihrer Beurteilung; von ihr aus ist ihre Gliederung, die Art ihrer Wirksamkeit, die Politik der Politik abzuwägen und zu bestimmen. Die Gemeinschaft ist die Inkarnation des Geistes im Reich des Politischen, also der Niederschlag des reinen, radikalischen Geistes im Mittelreich des Politischen. Unsre Frage, welche Forderungen der politisch relevante Geist an eine Politik stelle, lautet also nunmehr: Wie muß eine Politik beschaffen sein, deren leitender Gedanke die Realisierung der Gemeinschaft ist?

Politik ist Staatenpolitik. Der Staat aber hat keine notwendige Beziehung zum Geist. Die wesentlich geistige Erscheinung in der Geschichte ist die Nation. Ein nationales Verhältnis gehört nicht zu den Grunderfordernissen des Staates; denn seine natürliche Bedingung ist Macht, die in Zuständlichkeit und damit in eine bestimmte, gleichwie was für eine Ordnung gesetzt ist. Die wahre Politik wird also darauf ausgehn, die nicht von selbst gegebene Verknüpfung von Staat und Nation vorzunehmen. Und zwar wird sie dabei, deren beider Charakter, der ihrer verschiedenen Abstammung entspricht, berücksichtigen: die Nation, welche den Geistausdruck repräsentiert, wird sie zum Staat als der formulierten Macht in die dem Realisierungskoeffizienten gemäße Beziehung bringen, derart, daß der Staat die substantielle Unterlage, das Fundament für die inhaltliche Geistfülle der Nation abgibt und so eine Komposition entsteht, die in höherm Sinne den Namen Staat verdient und die nichts andres ist als eine individuelle Gemeinschaft.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Politik tatsächlich nie klar umrissene Nationsgebilde, wohl aber stets gut entwickelte Staatskörper vorfindet. Eine Nation ist in ihrer Ganzheit nicht von politisch greifbarer Wirklichkeit. Sie ist bloß symptomatisch, nach einzelnen Richtungen und Seiten hin, zu erfassen. Ihre Leiblichkeit ist solchergestalt, daß mit den Mitteln der Politik sich auf sie nur mittelbar schließen läßt, nämlich aus der Realität ihrer Auswirkungen. Denn

die Nation in ihrer Totalgestaltung ist reines und lauteres Wesen, ursprüngliches, ungeschiedenes und unscheidbares Leben; sie spottet daher rationaler Begreiflichkeit und Durchdringbarkeit, soweit sie eben als Gesamterscheinung in Betracht gezogen wird. Denn insofern ist ihr individueller Gehalt der eigentliche Zentralpunkt ihres Seins; in ihm liegt das Schwergewicht ihrer Bedeutung. Die nur auf das Begreifen gehenden Mittel des Verstandes, dem die Politik prinzipiell zugehört, können daher diesen Wesenskern des Nationalen nur konstatieren, und zwar gerade in seiner Unbegreiflichkeit. Damit sind sie von ihren Fähigkeiten aus seiner Bedeutung genügend gerecht geworden. Doch haben sie damit nicht, was sie eben auch nicht können, die Nation in totaler Objektivation herausgestellt. Die Politik kann nur die allgemeine Atmosphäre, den Dunstkreis, einer nationalen Leiblichkeit fühlen und entsprechend berücksichtigen, außerdem auch in einzelnen historischen Gebilden ihre Wirksamkeit ahnen; mehr nicht. — Hingegen der Staat in seinem natürlichen Zustande liegt wegen seiner kristallklaren Durchgebildetheit offen und vollkommen verständlich da und ist für den Politiker ein fester, bestimmt in Rechnung zu stellender Faktor, was hier nicht näher dargelegt zu werden braucht. Es ist nur der Unterschied festzustellen in der Art, wie die Elemente, mit denen der Politiker arbeitet, ihm zur Verfügung stehn: die Nation als Totalität nur mittelbar zu erkennen, der Staat in vollendeter Greifbarkeit.

Das Prinzip der Gemeinschaft, welches hier die Aufgabe begründet, das staatliche und nationale Element in höherer Einheit zu verbinden, löst die Antimonie der Politik, die als historisch einfacher Sachverhalt überall entgegentritt, jenen oben beschriebenen Widerspruch, daß die Bestimmung der Nation, des Individuums, darinnen sich der spezifisch nationale und individuelle Gehalt ausspricht, auf Übernationales, Überindividuelles geht. Er löst sich, indem er als die in der Gemeinschaft lebendige Wechselwirkung begriffen wird. Das Nationale an der Nation, dessen Durchbildung und Reifung angestrebt wird, erhält seine Legitimation als solches durch seine Teilhaberschaft an und seine Bezogenheit auf die Totalität des Geistes, daraus sich die verschiedenen Nationsgebilde individualisiert und herausgebildet haben; diese fundamentale Totalität tut sich in der zum Übernationalen und damit zur Vernichtung des Nationalen drängenden Bestimmung der Nation kund. Anderseits ist der in ungeschiedener Fülle überragende Geist gerade für die Individualisierung der Nation, ihre immer stärkere

Selbstentfaltung von wesentlicher Bedeutung, weil nur aus ihm die Kraft entspringt, die auch das spezifisch nationale Leben der Nation durchpulst; nur in steter Kommunikation mit ihm kann die Nation für sich in schöpferischer Entwicklung erblühn. Die hieraus für den Politiker folgende Erkenntnis ist die: um des Übernationalen, des Ewigen, des Göttlichen willen muß die Nation sich in ihrer nationalen Eigenart entwickeln, weil sich das Ewige nur im Zeitlich-Individuellen objektiviert; doch umgekehrt findet sich der Maßstab für die Größe und Qualität dieser Eigenart in ihrer Beziehung zu dem übernationalen Ideale, zu dem nur als Idee wirklichen Überzeitlich-Göttlichen.

Diese Erkenntnis bestimmt die Aufgabe des Politikers näher. Sie gibt an, auf welche Weise er die Verknüpfung von Staat und Nation vorzunehmen hat, wie er das Staatliche auf das Nationale beziehn und damit das Nationale in politischer Relevanz realisieren muß, um den vollendeten Staat im Sinne der Gemeinschaft zu errichten. Er muß an die Verwirklichung seines Zieles gehn in erkenntnismäßiger Gebundenheit an den historischen Tatbestand. Und dieser spiegelt sich in der jeweiligen staatlichen Konstellation; denn gerade sie ist der Ausdruck des nackten Tatsächlichkeitsgehalts der einzelnen Epoche. Der letzten Endes durch das Postulat des vollendeten Staates eindeutig festgelegte Wille des Politikers muß sich transformieren nach der jeweils herrschenden Bedingtheit. Er muß den Rhythmus seines Gesamtwillensverlaufs, der als ganzer aus seiner letzten Forderung sein Maß empfängt, in seiner einzelnen Entwicklung von der Beziehung auf die Tatsächlichkeit ablesen. – Das Gegenstück zu diesem „Erkenntnispolitiker" ist der Radikalpolitiker, bei dessen Beschreibung oben der Widersinn ungebundenen politischen Wollens ersichtlich wurde. Hier ist zu erklären, was erkenntnismäßig rhythmisierter Wille bedeutet.

Die Geschichte erscheint in ihren einzelnen Epochen nach verschiedenen Gesetzmäßigkeiten strukturell gegliedert. Gerade dadurch hebt sich ein Abschnitt von dem ihm vorhergehenden und dem ihm folgenden ab, daß in ihm in durchaus eigentümlicher und unvergleichlicher Weise das geschichtliche Leben sich vollzieht. Es läßt sich hier in sehr tiefem Sinne von „Zeitgeist" sprechen. Die sich einander nähernden und, wenn auch in einem breiten Strome sich ergießenden, so trotzdem voneinander bewußt geschiedenen Geschichtsepochen sind die Brechungen des zeitlosen Geistes im Prisma der Zeit, in der Luftschicht der politischen Sphäre; diese wirkt als individuierendes

Prinzip und macht, daß der „Weltgeist“ sich offenbart im „Zeitgeist“, das heißt in einer unendlichen Kette endlicher und als solcher individuell bestimmter Geistheiten. Es ist die Aufgabe des Historikers, so Geschichte zu schreiben, daß das innere Gesetz der einzelnen Epoche heraustritt, nicht etwa in abstrahierter Formel, sondern als lebendiges Prinzip, wie es nicht den Geschehnissen vom Betrachter aus aufgeprägt wird, sondern ihnen wesensmäßig innewohnt, und das auch nicht anders zum Ausdruck gebracht werden kann als durch die spezifisch geschichtswissenschaftlich-schöpferische Tat der Beschreibung. Ihr als grundlegendes Auswahl- und Wertungsprinzip, das in den zu beschreibenden Geschehnissen selber liegende historische Gesetz, das nur in ihnen und nicht an sich zur Erscheinung kommt, zu unterschieben, verlangt den intuitiven Geistesblick des Historikers. Eine diesem nicht unähnliche Befähigung muß der Politiker aufweisen, wenn er sie auch zu anderm Zwecke zu verwenden hat. Er muß auf den innern Pulsschlag der Zeit horchen und dem, was er da vernimmt, bei seinen Entschlüssen folgen. Freilich soll und braucht er nicht (was er auch gar nicht kann; damit dies nochmals gesagt sei) logisch-diskursiv das Zeitprinzip seiner Epoche auseinanderfalten und analysieren. Aber er erfasse es; er nehme es sich an und bemächtige sich mit seiner Hilfe der Zeit, in der er wurzelt. Dann und so erscheint die Gebundenheit seines Willens an das objektive, in der geschichtlichen Entwicklung liegende Gesetz nicht als Beengung, sondern als höchste Freiheit. Denn man fasse die Willensgebundenheit doch nicht so auf, daß der seine Entschließungen nach der objektiven Gesetzmäßigkeit richtende Politiker nur wolle, was an sich schon wird und geschieht, gleichsam als sei er Fatalist, der im besten Falle nur das, was kommen muß, ein wenig beschleunigen hilft. Der gebundene Wille ist und bleibt vor allem Wille, ohne den es nicht zu Tat und Handeln und damit nicht zu Handlung und Geschehen kommt; aber der gebundene Wille und nur er ist der eigentlich politische Wille, weil er und nur er auf das Mögliche geht. Es tut der Würde des Entschlusses und der Mächtigkeit schöpferischer Kraft keinen Abbruch, wenn sie sich bescheiden. Die Beschränkung des Wollens nun auf das Empirisch-Mögliche, wodurch es politisch erhebliches Wollen wird, vollzieht sich durch seine Inbeziehungsetzung zu dem im aktuellen Geschehensprozeß lebendigen Gesetz. Nirgends mehr als in der Politik wird gefordert, daß man sich um des unvergänglichen Zieles willen mit vergänglichen Resultaten begnüge; nirgends mehr als hier aber auch trägt diese Re-

signation ihren Segen in sich, weil nirgends sich stärker das Bewußtsein erhebt, daß jeder Augenblick jeder Epoche, mag er noch so sehr Mittel und Übergang sein, „unmittelbar zu Gott“ ist.

Zusammenfassend bestimmt sich also die Stellung des wahren Politikers so: seine Aufgabe gipfelt in dem vollendeten Staate; das ist in der Verknüpfung des politisch relevanten Geistes, wie er in den einzelnen Objektivationen der nationalen Wirksamkeit erscheint, und der politisch relevanten Macht, die in der staatlichen Körperlichkeit zum Ausdruck kommt; ihre Verbindung stellt sich dar als Eingehn in eine übergreifende Totalität, die nach dem Prinzip der Gemeinschaft gebildet ist als gleichgewichtige Wechselwirkung dieser Polaritäten. Die jeweils aktuelle politische Betätigung geht auf dieses Ziel zu mit der Beschränkung auf das gegenwärtig Mögliche, indem der politische Wille sich konkretisiert durch Bindung an das objektive Gesetz der Epoche, welcher er angehört.

Es hat nun der Politiker noch eine zweite Aufgabe neben dieser. Sie ist nach den gleichen Prinzipien zu lösen. Weil nämlich der vollendete Staat das letzte Ziel ist, also auf dem Wege zu ihm sich zwar Synthesen bilden, die Annäherungen an ihn darstellen, aber noch nicht er selber sind, weil anderseits diese synthetischen Gebilde doch schon immer in der Form ihm gleichen, da sie nach seinem Prinzip gebaut sind, nur eben noch nicht vollendet, schließt der jeweils bestehende Staat, der das Ergebnis der bisherigen politischen Arbeit (immer im Sinne wahrer Politik) ist, nicht bloß die Forderung ein, über ihn hinauszugehn, sondern zugleich die andre, ihn außer als Übergang auch als einen — wenn zwar provisorischen — Abschluß anzusehn; so daß demnach der Politiker nicht nur danach trachten soll, den gegenwärtigen Zustand zu überwinden, sondern auch, ihn zu erhalten. Erhalten heißt aber: ihn zu bilden, daß er tatsächlich so ist, wie er grundsätzlich ist. Erhaltung ist das insofern als nicht zu erreichendes Ziel ein über den gegenwärtigen hinweggeschrittener Zustand dasteht, sondern eben der gegenwärtige. Aber diese Erhaltung ist doch politische Handlung, Aktivität, es liegt also auch hier das erforderliche Spannungsverhältnis zwischen Soll und Ist vor, weil immer ein Abstand besteht zwischen dem Zustand in seiner ausgeprägten Gestalt, auf den die Forderung lautet, und seinem tatsächlichen Bestand, der teils mit Fremdelementen durchsetzt, teils noch nicht zur vollen Bewußtheit seiner selbst gekommen ist. Es gilt vom Leben, was von der Liebe gesagt wird: sie „ist nicht bloß das stille Verlangen

nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart". Und deshalb hat der Politiker nicht nur die Aufgabe, den vollendeten Staat zu schaffen, sondern noch die weitere, den gegenwärtigen Staat, soweit er den bisherigen Ertrag an Bemühung um den vollendeten darstellt, also soweit er — und sei es noch so unvollkommen — synthetisch ist, Machtstaatliches und Geistorientiertes in sich verbindet, in sich zur Vollendung zu bringen. Er hat also in bewußter Beschränkung auszugehn vom Bestehenden, aber dieses anzusehn als — gleichwie es der vollendete Staat ist — auch schon getragen von dem Prinzip der Gemeinschaft, der gleichgewichtigen Wechselwirkung zwischen Glied und Ganzem. Seine Aufgabe ist es nun, von dem Gegebenen aus die höchstmögliche Realisierung des Gemeinschaftsgedankens, wie sie eben dem erreichten Zustande entspricht, vorzunehmen.

Hierbei stellen sich ihm zwei, sogar drei Beziehungen entgegen, an denen er auf die Ausbalanzierung der Gegenkräfte zur Harmonie der Gemeinschaft hinzuarbeiten hat. Erstlich besteht — nach innen gewendet — das Verhältnis von Staat zu Individuum, wobei der Staat die Gesamtheit gegenüber dem Individuum als Einzelnem ist. Alsdann das Außenverhältnis von Staat zur Gesamtsituation der politischen Welt. Hier ist diese das Ganze, dem der Staat gliedhaft gegenübersteht. Für beide Verhältnisse hat die Politik den ihnen angeborenen Widerspruch durch Gründung des Gleichgewichts in der Gemeinschaft zu sorgen; dort heißt sie Innen-, hier Außenpolitik. Ist sie sich aber des vollen Sinnes ihrer Aufgabe gemäß dem Gemeinschaftsprinzip bewußt, dann erstrebt sie auch noch zwischen diesen ihren beiden Seiten den Ausgleich, das heißt, sie setzt auch den einzelnen Menschen, das Gliedstück des Innenverhältnisses, mit der Menschheit, als dem Totalstück des Außenverhältnisses, in gleichgewichtige Wechselwirkung und erweist sich so als Einheit, die bei ihrer Wendung nach außen wie nach innen von dem gleichen Grundprinzip getragen wird. Es ergeht an die Politik, sofern sie die wahre sein will, also nicht die Forderung, sie müsse nach innen das gleiche Prinzip anwenden wie nach außen und umgekehrt, sondern es besteht für sie nur die Alternative, entweder außen und innen gemäß dem gleichen, dem politischen Prinzip, zu handeln oder überhaupt nicht zu sein. Denn Politik ist absolute Einheit, ihre beiden Seiten verhalten sich zueinander korrelativ; die Politik muß an ihnen, um Politik zu sein, das Gleichgewicht in der Wechselwirkung realisieren.

Wie in vielen Völkern als in seinen Konkretionen, so wirkt der Geist auch im deutschen Volke, als deutscher Geist sich abhebend von allen andern Geistheiten durch sein Selbstbewußtsein. Es ist als ob der Weltgeist, da er in der Mannigfaltigkeit irdischer Erscheinung individuelle Gestalt annahm, die Geschlossenheit seiner Funktionen spaltete und sich einseitig in seinen einzelnen Bildungen verteilte. So löste er in sich auch die beiden zusammengehörigen Fähigkeiten voneinander: das erlebende Wissen und seine Gebarung im Ausdruck. Manchen Völkern lieh er die Kraft, sich in gefälliger Leichtigkeit zu geben und das rechte Wort zu finden; es stammt von hier die natürliche Klassizität des Romanen. Dem Deutschen wurde das verstehende Erkennen in die Seele gepflanzt; doch Gebärde und Haltung, um sich verständlich zu machen, mußte er sich in beständigem Streite entringen. Hier liegen die Wurzeln seines Schicksals. Ans dem Kampfe mit dem Wort geht er zwar stets als Gesegneter hervor. Er findet den absolut richtigen Ausdruck seines Erlebens, nämlich vor Gott. Aber weil sein Erleben ein andres, ist auch seine Geste eine andre als die der natürlichen Anmut, und nicht begreifen ihn die andern Völker, deren Blutsverwandtschaft mit sich durch den gemeinsamen Urgrund im Allgeist der Deutsche gerade in dem Verstehn ihrer Eigenart und unvergleichlichen Bedeutung bezeugt findet. Diese schicksalsmäßige Konstellation bestimmt die Stellung des deutschen Geistes in der politischen Welt (in welcher seine Objektivierung das staatliche Gebilde des deutschen Reiches ist als die Resultante des bisher Erreichten auf dem Wege zum vollendeten Staate). Von Gott aus ist er das Gewissen des Weltgeistes. Im Verhältnis aller Geistoffenbarungen untereinander, als Volk unter Völkern, ist er in dem Maße, wie er verkannt ist, machtlos. Die Aufgabe der deutschen Politik ist es nun, die in seiner göttlichen Mission enthaltenen Forderungen zu realisieren, geistorientierte Macht zu gewinnen, indem sie sein Schicksal, wissend und einzig Wissender zu sein, umbiegt in die Freiheit des Entschlusses, den Segen seines Wissens mitteilen, Führer sein zu wollen. Er will nicht sich zur Geltung bringen, sondern Den, Der in ihm lebt und ihn begeistert. Vor Dem aber ist er nicht der Wissende, sondern der um seines Wissens willen Schuldige. Es lastet auf ihm die Schuld aller. Er wolle sie sühnen durch die Tat! Er bekunde durch die Übernahme der Führerschaft als heiliger Pflicht, daß er sich des ungeheuren Maßes seiner Verantwortung bewußt sei!

Dann ist der Kampf des deutschen Geistes um die Führung, so sehr er Machtkampf ist, weit entfernt, ein Kampf um Macht zu sein. Es ist der Kampf für die Verwirklichung des Geistes im Reiche des Politischen, deshalb für seine Gestaltung in der Individualität, deshalb für die Geltung des deutschen Wesens in der Welt.

Seine Verantwortung, und nur sie, gibt ihm die Mittel in die Hand, seine Aufgabe vor Gott politisch zu realisieren. Wenn er von ihr aus sein Handeln bestimmt, ist sie ihm zugleich die Gewährleistung, daß seine Tat ihn rechtfertigen und ihn und mit ihm alle Welt entsühnen werde. Da ist nun das erste Gebot an den deutschen Politiker, nur in dem Maße zu wollen und behauptend, heischend und beanspruchend aufzutreten, wie es dem innern Können und der eigenen Kraft entspricht. Da aber die Aufgabe verlangt, eine große Wirkungsmächtigkeit zu entfalten, gilt es, die innere Kraft, das ist die Fähigkeit zur Liebe, zu steigern und emporzuläutern. Der mächtigste Expansionsdrang und Missionstrieb erfüllt sich in der Auswirkung der Liebe. Man verkenne nicht, daß sie auch als spezifisch politischer Faktor in Betracht kommt, und man trage kein Bedenken, sie, welche das treibende Moment alles Lebens ist, auch als die Grundkraft der Politik anzusehn. Um nun in höchster Andacht und Angemessenheit, im Vollbesitze ihrer Wunderstärke die politische Exploitation, wie sie der Aufgabe entspricht, vorzunehmen, bedarf es zuerst der innern Sammlung und Vorbereitung. In schwachem, noch unsicherm Emporzüngeln tut sich die junge Flamme der Liebeskraft kund. Sie muß gehütet und genährt werden, daß sie zu großem Feuer zusammenschlage und in ungehemmtem Schwunge sich ergieße. Damit sie nicht in schwächlich-unwirksamen Feuerstrahlen sich zersplittere und verzettle, muß sie erst innerlich zur Reife gebracht, muß ausgetragen werden, um alsdann segnend und fruchtbar zu entströmen; die Attraktivkraft der Liebe muß stark sein und in Fülle stehn. Ehe aber die Art der politischen Auswirkung der Liebe, ihre Machtrelevanz in der politischen Sphäre in ihrer Eigentümlichkeit hingestellt werden kann, ist der Sinn der politischen Aufgabe des deutschen Geistes, die als Kampf für die Geltung des deutschen Wesens in der Welt bezeichnet wurde, anzugeben.

Unsre Zeit ist Übergang, ist Vorzeit einer andern, die schwanger sein wird neuen Geistes. Es wird in ihr Umstürzendes Ereignis werden, ein Ungeahntes wirklich sein, dessen Vorahnung uns schon schaudern macht; das Neue wird ins Leben treten in menschlicher

Gestalt und unsern Enkeln der Gegenstand ihrer Ehrfurcht sein. Auf es blickt auch schon der bessere Teil von uns, wo er noch schüchtern und schamhaft sich ans Licht des Tages hervorwagt, in banger, nicht wissender, nur glaubender Verehrung. So sind wir Schwelle zu der Zeit, die eine Wendung der Geschichte bringen wird. Vom Bewußtsein dieser unsrer dienenden Stellung zur künftigen Epoche schöpferischer Kraft sei auch die auf das Vergänglichste und Vorübergehende in unsrer Gegenwart gerichtete Arbeit durchdrungen! Das ist Gebot wahrer Politik, die ihrem letzten Sinne nachgeht.

Um unsre Zeit im Hinblick auf das Kommende ganz zu verstehn, betrachten wir die Zeit, die wir dadurch auszeichnen, daß wir sie als Beginn unsrer Ära ansehn und demgemäß benennen. Sie war der weltgeschichtliche Wendepunkt, welcher die Überwindung des Gegensatzes von Orient und Okzident einleitete. Jenes Spannungsverhältnis hatte Leben und Kultur der Antike erfüllt. Die Spontaneität des östlichen Menschen war im Kampfe mit der Kontinuität des Europäers gelegen — das ist die kürzeste Formel für den tragenden Geist dieser Zeit. Agilität und reiche Mannigfaltigkeit in der Ideenproduktion und die besondere Art einer Stoßbewegung und unkonstruktiven Einseitigkeit in der Beschaffenheit einer jeden einzelnen Gestaltung — atomistische Sachlichkeit, den Dingen in ihrer Individualität auf den Grund gehend und aus grandioser Zusammenhanglosigkeit das Pathos zur Tiefe gewinnend — so hatte orientalischer Geist voll umfassender Schöpferkraft gehämmert, die Pforten hoher Geheimnisse geöffnet und als endgültige Gewinne des menschlichen Geschlechts ewige Leistungen herausgestellt.

Aber es ging ihm ab die Fähigkeit zur Bewußtwerdung seiner selbst. Ihm fehlte die eigentümliche Kraft des Systems. Diese hatte der Mensch des Westens, der die Eingliederung geschehner Taten vollzog. Was — behaftet mit der Marke der Vergangenheit — zu historischem Faktum geronnen ist, empfängt von ihm das neue Leben, welches aus der besondern Abstellung und Gerichtetheit jenes geschichtlich Gewordenen auf das Totalbewußtsein entspringt. Werkeinheiten, Geschehensganzheiten, Kulturzusammenhänge im Fortgange der Zeit sind erst möglich, wenn jedes Handlungsmoment mit dem andern zur Einheit verknüpft ist durch Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Nenner. Indem der Mensch reflektierte, umgab er den Ablauf der Ereignisse und das Sein der Dinge mit einem andern Scheine, als ihnen ohnedies und an sich eignet; indem der Grieche philosophierte, stellte

er durch die Tat, nämlich seine Philosophie, als bindenden Zentralpunkt den menschlichen Geist fest, der allein imstande ist, die für die Sinnhaftigkeit des Lebens notwendige Kontinuität zu gewährleisten. Nur ein all und jedes umspülendes Element, all und jedes ungeachtet seiner Eigenheiten mit gleichen Exponenten bezeichnend und in die gleiche Sphäre geleitend, sichert die Einheit und Ewigkeit des Strömens, welches kosmisch ist.

In diesem Sinne hat im Altertum der Geist, welcher Mannigfaltigkeiten ausbildete und sie im einzelnen zu ihren letzten Konsequenzen führte, welcher den Rhythmus des Arbeitens, aber nicht der Arbeit kannte, jenem andern gegenüber gestanden, dem die Aufgabe gesetzt ward, ordnend zu sein und den Produkten der Handlung und ihr selber als solcher Harmonie zu geben. Rom, welches diese Bestimmung der Formschöpfung im staatlichen Leben erfüllte, griff nun, als es zum augusteischen Weltreich emporgewachsen war, entscheidend in den Osten über. Damit hat es die Rolle des Mittlers auf sich genommen, der die Überwindung jenes großen Widerstreites vollzog; sie repräsentierte alsdann das Christentum. In ihm hat die religiöse Kraft, der Genius des Orients, in ihrer intensiven Spontaneität ihre Durchtränkung mit aufbauendem, architektonischem Willen erfahren, die sie zu ihrer Weltmission befähigte. Die Möglichkeit aber zu einer solchen Verschmelzung gab das römische Imperium. In seine Macht war die innere Entwicklung der Religion gleichsam eingebettet. Wie eine alle eindringenden Fremdeinflüsse abhaltende Hülle umschloß es formhaft und selber neutral die Blüte, die aus der Vereinigung orientalischen und okzidentalen Geistes hervorging. Macht also war es, welche die entscheidende Synthese damals schuf. Gerade sie, die zwar nicht selber die Synthese war, gab das tätige Moment zu ihrer Bildung ab. Um die geistige Einheit für die Welt, welche die Weltreligion wurde, zu begründen, war ein Weltreich notwendig.

Heute herrscht ein neuer Gegensatz. Er macht gegenwärtig die Krisis durch, die zu seiner Umkehrung in eine absolute Ganzheit führen wird. Wir wissen nicht, wie die Überwindung heißen wird; sie ist das Namenlose, das X. Wir wissen aber, wen das Schicksal zum Mittler und Vollzieher des notwendigen Ablaufs, der Lösung des (im absoluten Verstande) unerträglich gewordenen Gegensatzes bestimmt hat: es ist der Deutsche. Das Besondere seiner Aufgabe liegt darin, daß er ihr nicht genügt durch Ausbildung einer Macht. Der Geist bahnt den Weg für den kommenden Heiland. Der Deutsche, dessen Bestimmung

im Zusammenhange des Ganzen die gleiche ist wie die des Römers zu seiner Zeit, erfülle sie durch eine griechische Leistung. Diese Forderung birgt die völlige Andersheit unsrer Position gegenüber der Roms vor 2000 Jahren in sich. Sie ist komplizierter geworden, weil das Schicksal heute zu seinem Werkzeug, womit es die neue schöpferische Tat vorbereitet, nicht wie damals die sich in einem Weltreich ausdrückende Macht wählt, sondern zu Weltmachtstellung, das heißt zu politischer Bedeutsamkeit gelangten Geist bestimmt. Ihn heranzubilden, ihn sichtbar und in Körperschwere zum aktuellen Faktor weltgeschichtlichen Geschehens zu machen, wird vom Deutschen gefordert. Weil der Deutsche den Nährboden, die Atmosphäre für das Kommende, Unermeßliche, die unvergleichliche welterschütternde Tat bereiten soll, muß er sich — das ist die sich hieraus für seine politische Handlungsweise ergebende Folge — in führender Stellung an der Schaffung der politischen Konstellation als der Grundlage hierfür beteiligen. Diese, die künftige Synthese fundierende politische Gesamtlage muß so beschaffen sein, daß sie die Wurzeln der heut aktuellen und bis zum äußersten gestiegenen Gegensätzlichkeit umfaßt und sie in den gemeinsamen Mutterschoß einsenkt, dadurch ihr Verwachsen und ihre Überwindung ermöglichend. Der Gegensatz läßt sich heut, wo wir mitten in ihm stehn, nicht mit Worten umreißen. In bezeichnender Unbeholfenheit bringt man ihn augenblicklich dadurch zum Ausdruck, daß man von „uns“ und den „Andern“ spricht.

Die anzustrebende politische Konstellation, die also nicht wie zu Roms Zeit in der Begründung des Weltreichs besteht, wird erreicht durch eine Staatenvereinigung, eine Völkerrechtsgemeinschaft. Nicht schwebt uns dabei das utopische Endziel deutsch-idealistischer oder überhaupt staatsphilosophischer Reflexion vor, sondern ein, zwar allmählich, doch wirklich erreichbarer Zustand. Denn wir stellen an ihn nicht die begrifflich unmögliche Forderung, Dauerzustand zu sein, als ob innerhalb des Geschehns Dauer realisierbar sei (womit die Notwendigkeit ihrer Anstrebung nicht geleugnet werden soll), sondern wir wollen ihn so und nur so, wie er im Bereich des Politischen, des Empirisch-Möglichen durchzuführen ist. Aber vor allem deshalb ist er nicht Utopie, weil er ja gar nicht Endziel sein soll. Er ist nichts weiter als die politische Bedingung für die Realisierung der geistigen Tat in der Welt. Diese geistige Tat, die wir kommen sehn, ist aber nicht die Aufhebung jedes Gegensatzes schlechthin, sondern, wie sie selber ein individuelles historisches Ereignis ist, die synthetische Über-

windung auch nur des heutigen Gegensatzes, eines Gegensatzes, der sich seit der Zeit der letzten Synthese, die sich als Weltreligion in der Kirche objektivierte, im Laufe der Jahrhunderte herangebildet und gegenwärtig seinen kritischen Höhepunkt erreicht hat. Wird dieser Zustand einer politischen Gemeinschaftssituation von einigermaßen tauglicher Konsistenz ausgereift sein, dann ist damit insofern das deutsche Wesen in seiner politischen Relevanz zur Weltgeltung gekommen, als dann die Welt die Bedingungen erfüllt, die nötig sind, den Geist zur Herrschaft in ihr zu bringen. Aber auch dieses, die Hegemonie des Geistes, ist keine Utopie, weil auch hiermit nichts Ideenhaft-Letztes gemeint ist, sondern der Geist in der individuellen Gebrochenheit und Durchsetztheit mit Macht, der Geist in Zeitbedingtheit, wie er als reduzierter, politisierter Geist oben beschrieben wurde. Er wird nicht in abstrakter Überirdischkeit erscheinen von oben her, sondern von unten als frische, lebendige Kraft in jedem einzelnen Volk und Staat wirken und sie aufwärtstreiben, daß sie — ein jeder — zur höchsten Vollendung in sich gelangen, was wir — in seinem Endzustande genommen — vollendeten Staat heißen. Diese Entwicklung, deren unutopischer Charakter und deren politische Realisierbarkeit daraus erhellt, daß sie nicht eine in ihren äußern Bedingungen, also zeit-räumlich, andre Welt voraussetzt, wird nun allerdings ausgelöst durch ein revolutionierendes Ereignis, jene grundlegende schöpferische Tat, welche die kommende Zeit in ihrem Schoße austragen wird. Durch sie wird die individuelle Geistentwicklung in der Geistheit des einzelnen Volks und Staats, obwohl in ihrem äußern Verlauf Kontinuität bewahrend (denn die Zeit und die Geschichte macht keine Sprünge!), in ihrer qualitativen Beschaffenheit getroffen, die Entwicklung also, soweit sie nicht in die Ebene chronischer Ereignisreihe, in das Gesichtsfeld der Geschichte in ihrem Tatsächlichkeitsbestande fällt, sondern soweit sie in ihrer reinen Bedeutungsmäßigkeit, ihrem Gehalt an göttlicher Werthaftigkeit betrachtet wird, wird radikal anders sein als je zuvor. Hier wird sich zeigen, daß in der Tat ein schöpferisches Geschehen, ein kritischer Wendepunkt den Geist in der Geschichte zur Umkehr gebracht hat.

Diese Neugeburt des Menschen, die politisch nicht greifbar ist, setzt politische Aktionen voraus, um wirklich zu werden. Eine Politik, die sich ihrer Aufgabe bewußt ist, nämlich daß sie die politischen Bedingungen für ein überpolitisches Ziel zu setzen habe, eine wahre Politik muß eben deshalb geistorientiert sein. In höchstem Maße sei

es die deutsche, weil ihr zumeist jene Aufgabe zufällt. Denn der Sinn der deutsch-politischen Aufgabe, das deutsche Wesen zur Geltung zu bringen, erfüllt sich wegen des spezifischen Charakters des deutschen Wesens durch ein politisches Handeln, welches seine Maxime aus dem Wissen von seiner dienenden Stellung gegenüber der überpolitischen Sphäre, aus der Erkenntnis seiner Bedeutungsabhängigkeit vom reinen Geist ableitet.

Nunmehr, nachdem die politische Aufgabe des deutschen Geistes in ihrem Sinne enthüllt ist, läßt sich die Wirksamkeit der Liebe als der politischen Grundkraft verstehen. Das politische Ziel einer völkerrechtlichen Staatengemeinschaft verlangt von dem, der für sie arbeitet, ein Doppeltes: er muß die realen Unterlagen für sie, wie sie im Charakter der konkreten einzelstaatlichen Politik sich ausdrücken, begreifen und sie als Bedingungen, wohl zumeist hemmender Art, in seine Rechnung einstellen; er muß ferner die erkannten Divergenzen durch den Elan der Unbedingtheit seiner eigenen Kraft zur Gleichgerichtetheit des Willens umlenken. Gleichzeitig aber prinzipielle Gegensätze — wie sie zwischen den einzelnen Staaten bestehn — einzusehn und zu berücksichtigen und anderseits sie, ohne sie zu versöhnen, doch in der einen bestimmten Richtung, auf die es ankommt, zu überwinden, vermag nur die Liebe. Denn sie ist die Fähigkeit, Gegensätze zur Einheit zu bringen, ohne sie aufzuheben. Und für die Bereitung einer Staatengemeinschaft ist das letztere Erfordernis gerade wesentlich. Denn nie und nimmer würde es zu einer politisch möglichen Gemeinschaft kommen, und brauchte es dann auch gar nicht mehr, wenn zuvor das Unmögliche (weil historisch Widersinnige) geschähe, daß sich alle Gegensätze verwischten. — In der Praxis der Politik stellt sich die Liebe dar als ein Verhalten, das balanziert zwischen Behauptung und Resignation. Resignation: nämlich auf Gerechtigkeit in Sachen einer ausgleichenden Talionsgerechtigkeit. Nie wird der Politiker andre Völker zu seiner Überzeugung bringen und erziehend auf sie wirken können, wenn er mit ihnen rechtet und auf Ansprüchen gegen sie — und seien es die berechtigsten! — besteht. Behauptung: weil der Politiker, um an seinem Ziele festzuhalten, nicht in gefühlsmäßiger Hingabe, sondern in berechnender Abwägung der faktischen Machtverhältnisse bewußt und energisch sein resigniertes Verhalten durchsetzen muß. Die Resignation ist also Machtentsagung nicht schlechthin aus Feindschaft gegen die Macht, sondern um eines andern Zweckes willen; sie ist nicht Selbstaufgabe, Entichung, sondern um der höchsten

Ichbeziehung willen zweckmäßig geübte Enthaltsamkeit. Die eigene „Recht“losigkeit, die darin beruht, daß man die andern kennt, die einen selber nicht kennen, sich zur Pflicht machen, heißt: Liebe üben, und zwar auch und gerade: politisch relevante. Denn die Wirkung solcher Handlungsweise ist, daß man sein „Recht“ gewinnt. Der alles Verstehende (darum nicht Verzeihende) ist noch immer Sieger geblieben, auch in der politischen Realität.

Man hat gesagt, zum Studium geschichtsphilosophischer Probleme und von Fragen des Völkerrechts und der Staatenlehre habe die Welt, „soweit sie von einer der blutigsten Tragödien der Weltgeschichte in Atem gehalten wird“, augenblicklich keine Zeit. Möge der Deutsche nie so weit von seinem wahren Wesen abirren, daß er sich diese Meinung aneignet. Möge er sich vielmehr das ihm natürliche Verantwortungsgefühl bewahren in einer Zeit, wo die größte Verantwortung auf ihm liegt, wo er die Schuld der ganzen Welt trägt, und wo es von seiner Tat allein abhängt, ob Gott der sündigen Menschheit wird Gnade schenken oder sie richten nach ihrem Verdienst. Seine Verantwortung aber heischt von ihm, sich Rechenschaft abzulegen über sein Handeln und sich bewußt zu werden des Wesens seiner, der deutschen Politik.

FRANZ BLEI: FRAGMENTE ZUR LITERATUR

UNTER DEN MENSCHLICHEN WERKEN GENIESST ALLEIN DAS KUNSTwerk das Privilegium, fast intakt durch die Zeiten zu dauern, denn das wissenschaftliche Werk ist provisorisch, das politische, das wirtschaftliche Werk wandelt sich alsbald in mechanische Kräfte. Es sind außerhalb des Künstlerischen ungemein wenige historische Figuren, die, dem Schicksal des Verblassens und Vergessens entgehend, mit den unvergänglichen Gestalten des künstlerischen Ingeniums rivalisieren, und auch diese Wenigen tun es nur mit ihrer Person, nicht mit ihrem Werke, denn Alexanders Reich zerfiel wie das Cäsars, aber in unverändert reiner Linie ist bleibend Platens Dialog und der Vers Vergils. Und es ist Alexanders und Cäsars Größe nötig, die Schatten des Vergessens fernzuhalten, und weit weniger genügt, ein Mimnermos und ein Properz, um als Dichter auf die Nachwelt zu kommen. Dieser Umstand ist heute dem geringsten Reimer geläufig und nicht nur ihm. Aber — und dies ist von Wichtigkeit — das Bewußtwerden dieser Tatsache von der reinen Dauer des Künstlerischen hat ein Gleichgewichtsverhältnis gestört, das vorhanden war, als die Tatsache noch, ohne Wissen um sich selber in Bescheidenheit lebend, die nötigen Korrekturen bekam.

Zeiten eines intensiven Gesamtlebens der Menschen haben den Künstlern ihren bescheidnen und oft niederträchtigen Platz angewiesen und sich wenig aus ihnen gemacht. Man domestizierte diese wilden Tiere, indem man ihren Stolz bändigte und ihnen bewies, daß sie weniger wichtig wären als Schuster und Bäcker. Man lese im Plutarch das erste höchst grausame Kapitel des Lebens des Perikles, und man denke an die Rolle der Dichter in Platons Republik. Wohl strömte das Volk in heiliger Begeisterung zusammen, um ein neues Werk des Phidias zu sehn, aber es ließ ihn im Gefängnis oder in der Verbannung sterben, — wir wissen es nicht genau, denn an der künstlerischen Person nahm die Antike gar keinen oder Anteil nur dann, wenn die Person ihr politisch nützte oder schadete. Die Antike kümmerte sich nur um das Werk, woraus sich, wie Plutarch in der genannten Stelle schreibt, wenn dies gefällt, nicht notwendig ergibt, daß auch der Verfasser zu loben sei. Hier reagiert eine ganz bestimmte Moralität, die auf keine Weise ästhetisch infiziert ist wie alle heutige Moral. Der antike Mensch ist auf seine Kunst stolz, weil er in ihrer Leistung ein Zeichen seiner staatlichen Macht und seines kulturellen

Reichtums sieht, aber einen Aristokratismus des Künstlers duldet er nicht in der sozialen Ordnung; er weist dem Artifex hinter den letztnützlichen Gewerben einen Platz an. Kein Zweifel, die Kunst würde in solcher dauernd dem Künstler zugewiesenen Rolle vorkommen, denn er verträgt als ein Neuerer, der er ist, diese untergeordnete staatliche Zugehörigkeit nicht, auch in einem weiter gedachten Staatswesen nicht, als es die Polis war. Der Künstler kann die geforderte bescheidene Haltung zu einem, zu seinem Werke nicht bewahren, das eine Nation führt und begeistert, er sei denn ein ganz mediokrer Schuster und Gelegenheitspoet der Stadtverwaltung. Und er kann deshalb auch die soziale Geringachtung durch seine Umgebung nicht vertragen, seiner Kunst, nicht seiner privaten Person wegen, wie er ja auch gegen seine private essende, trinkende, sich gattende Person von größter Bescheidenheit sein kann und wohl auch meist sein wird. Von den beiden, dem Kunstwerke die Form gebenden Elementen, dem materialbelebenden Künstler und seiner schöpferischen Umgebung, im andern Paragraphen: hier haben diese Elemente als die persönliche Inbrunst des Künstlers und als die sittliche Wertachtung durch die Umgebung in ihrer Beziehung aufeinander die Bedeutung der Belebung, Weiterbildung und Erneuerung der Formen. Man kann das relativ Stationäre der Form immer dort bemerken, wo die Sozietät sich den Künstler fast handwerklich einordnet, so daß er hinter seinem Werke verschwindet wie Molière und Shakespeare als Komödianten. Der Konservativismus, der sich für die alten, das heißt eingeübten Formen als die allein richtigen ausspricht, ist Ausdruck der gering-schöpferischen oder überhaupt steril gewordnen Umgebung, die den Künstler sozialisiert, weil sie ihm als Individuum mißtraut, ihn domestiziert, weil sie die ausbrechende Bestie seiner unberechenbaren Phantasie fürchtet. Nicht aber ist dieser Konservativismus Ausdruck des Künstlers selber und kann das auch gar nicht sein aus seinem Wesen heraus, das durchaus neuerungserfüllt ist und anders sich überhaupt aufhöbe. Man erinnere sich an die ständigen Entschuldigungen des Euripides. Man denke an das schließliche Schweigen des freigelassenen Racine, das mit Port-Royal gar nichts zu tun hat. Man überlege die Vagabundenexistenz Villons, der nur durch Elend und Gefängnis die von seiner Umgebung bedrohte Freiheit des Dichters gewann. Man denke an Christian Günther, der sich in keinerlei schlesische Dichterschule finden konnte und um seines Gedichtes willen lieber verreckte, statt als Stadtschreiber überflüssige

Reimereien zu verfertigen. Man erinnere sich an Lenz, — aber mit der Figur dieses sich auflehnenden Hofmeisters sind wir schon in einer wesentlich anders gerichteten Zeit: eine neue Ethik des Künstlers hebt an, profitierend vom religiösen Zusammenbruch der Zeit und der wirtschaftlichen Neugestaltung der Gesellschaft: es beginnt die Literatur.

Die schöpferische Kraft der in Gemeinschaft mit der materialbelebenden Person des Künstlers die Form bildenden Umgebung ist schwankend, und sie zerfällt in dem Maß, als sich diese Umgebung von der ideellen Einheitlichkeit entfernt und in das Tausendfache dessen zerlegt, was man Interessenten und Publikum nennt. Verschwand früher, in den Zeiten ideeller Einheitlichkeit, der Künstler hinter seinem Werk, so dreht sich dies nun um: das Werk verschwindet hinter dem Künstler. War dieser früher kaum sichtbar, weil seine Umgebung gar keine Notiz von ihm nehmen wollte, so ist heute die Person des Künstlers öffentliche Notiz und sein Werk das, was hinter ihm steht. Gab es früher ein Werk und gar keine sichtbare Person, so gibt es heute eine Person im Licht von Scheinwerfern und statt eines Werkes Bücher, die bestenfalls gelungene Skizzen darstellen, Ansätze, Versuche. Wie in den sonstigen Wertträgern wurde auch hier eine Substitution vorgenommen, indem man nun die Unsterblichkeit des dichterischen Werkes, diese bewußt gewordene Tatsache, mit der Unsterblichkeit der dichterischen Person identifizierte. Man gibt der künstlerischen Anschauung der Welt einen absoluten Geltungscharakter um so mehr, als die andern dominierenden Anschauungsweisen, wissenschaftliche, politische, wirtschaftliche, technische, sich als nur relativ geltend enthüllen und die religiöse Anschauung sich gerade in der Deklination befindet. Jeder Reimer reklamiert heute Goethe für sich, jeder Kunstgewerbler Michelangelo, und sie entbinden sich mit solcher Berufung von einer wertschaffenden Verpflichtung, weil die bloße künstlerische Anschauung der Welt als die höchstwertige allein schon genügt. Wenn heute einer Terzinen macht, so glaubt er, wenn auch an einem kleinen Seitenaltar, dieselbe Messe zu zelebrieren wie Dante. Klebt ein Steinmetz seine Figürchen an die Fassade eines Warenhauses, so tut er dies mit der Geste des großen Florentiners. Und jeder malende Jüngling weiß sich, je nach Vorliebe, dem Grecco, dem Rembrandt oder meinetwegen dem Van Dyck ein Bruder. Die Tatsache, daß von allen menschlichen Werken allein das Kunstwerk sein Gesicht unverändert wertvoll durch die Zeiten bewahrt, ist zu ganz allgemein be-

wußter Notiz gekommen und der Künstler erhebt ganz erfüllt von diesem Bewußtsein die Prerogative, als der Herr jeder Zivilisation zu gelten. Fataler Weise erhebt er diese Prerogative und besitzt er dies Bewußtsein gerade in einer Periode nachlassender werkschaffender Kraft bei beiden Komponenten, bei der künstlerischen Person und bei der Umgebung. Diese bürgerliche Periode besitzt in Abundanz Neuerungen, Erwerbungen, Erweiterungen, Freiheiten bei den künstlerischen Personen und in gleicher Abundanz ein fast frenetisches Interesse bei der Umgebung aber, —: das Werk fehlt. Es gibt interessante Bücher, Musiken, Bilder — aber das Werk fehlt. Der Künstler ist sich seines einzigen absoluten Wertes mit großer Bewußtheit sicher: er braucht nur zwei Zeilen Daktilen zu klopfen. Vor hundert und etlichen Jahren freigelassen, ist er es, der heute das ihm zulauschende Publikum zähmt, das in ihm seinen einzigen Wertschöpfer erkennt, weil er das „Gleiche" tut wie Homer und weil dieses Tun das Ewige ist.

Wir erleben so seit etwa dreißig Jahren das paradoxe Spektakel einer wachsenden Hegemonie des Künstlers als Träger des absolut geltenden einzigen Wertes, und dieser Künstler, der es weniger ist als je zuvor, kommandiert eine Umgebung, wie sie unschöpferischer nie vorhanden war. Was einigen Großen der Zeiten als von ihnen etabliert zukam, das maßt sich heute der ganze Stand an. Der kleinste Schreiber schüchtert die sentimental gewordene Bourgeoisie seiner Zuhörerschaft mit der Erinnerung ein, daß sie einen Büchner nicht erkannt hat, einen Grillparzer verkümmern, einen Nerval sich erhängen ließ, Kleist und Keats umgebracht habe, und eingeschüchtert beeilt sich das Publikum, lieber alles herrlich zu finden, als das Verbrechen zu riskieren, einen neuesten Lyriker mißzuverstehn oder gar verhungern zu lassen. Dem religiösen Werte entfremdet, am wissenschaftlichen verzweifelnd, dem politisch-sozialen mehr als mißtrauend, gibt sich diese der Kunst überhaupt geneigte Bourgeoisie ihr ganz hin als ihr Publikum, fühlt sich ihr verpflichtet und verpflichtet sie ihrerseits wieder, alles, durch ein mehr oder minder trübes künstlerisches Medium gebrochen, von den Künstlern zu erhalten, von der Psychologie des Kindes angefangen bis zum Glauben an Gott. Und die Künstler werfen sich in die Brust und quittieren verlegen Schuldscheine, die sie nie einzulösen gedenken, denn sie wissen in ihrem innersten Gewissen sehr gut, daß ja die Schuldscheine falsch sind und sein müssen und es vertragen, mit falschem Gold oder gar nicht bezahlt zu werden.

Eigentümlich ist unsrer desolaten dichterischen Jugend das fast zornigeSchamgefühl,dassie überihrschön gelungenesGedichtempfindet und das oft so stark ist, daß sie sich am liebsten in das „häßliche“ Gedicht stürzen möchte oder nichts als den Schrei einer am Sittlichen der Welt verzweifelnden Kreatur ausstoßen; sie beschwert sich das Gewissen mit der Frage an sich selber, ob nicht besser ein nur sittliches als ein auch dichterisches Werk zu verrichten sei. Neben andern drückt sich in dieser Haltung Verzweiflung darüber aus, daß die die Form schaffende Umgebung fehlt und daß das, was als Publikum die leere Figurantin solcher Umgebung ist, vollkommen der instinktsichern Erkenntnis mangelt, daß das wohlgelungene Werk, an dem der Dichter und die Umgebung schaffen, ex se ein sittliches ist und eine besonders betonte Sittlichkeit nur dort immer zeigt, wo der Verfasser mit seiner Kunst nicht ordentlich zurecht kommt. Nun hat, wie es scheint, die Armseligkeit dieser ihrer heutigen einzig möglichen Umgebung diese jungen Dichter schon infiziert, so daß auch ihnen selber diese instinktive Erkenntnis vom an sich schon Sittlichen des vollendeten Werkes sich ihnen vertrübt und sie in ein Ethisches zu divagieren anfangen, das immer nur problematisch sein kann, und daß sie den Beruf des Dichters so schmählich ansehn wie König Philipp in jenem Plutarchschen Kapitel, wo er den bei einem Feste mit aller Kunst singenden Alexander fragt, ob er sich nicht schäme, so gut zu singen, und Plutarch hinzufügt, daß wohl kein Jüngling rechten Verstandes und edler Geburt bei Betracht des Jupiterbildnisses in Pisa den Wunsch hegen werde, ein Phidias zu werden, oder ein Polyktet, wenn er das Junobildnis in Argos anschaue, oder ein Anakreon, ein Archilochos zu werden verlange, denn all dies seien niedere und gemeine Künste. Also scheinen sich nicht wenige der jungen Künstler heute einzustellen, weil sie den lebendigen formschaffenden Zwang der Umgebung nicht haben und ihre Kräfte wie ins Leere greifen; denn jenen billigen Trost der Dilettanten und Könner, die unbekümmert in die Leere des Zufalles hinein schreiben, malen und musizieren — solchen Trost können sich diese wenigen Künstler dieser Zeit nicht geben, weil sie ihres göttlichen Auftrages inne sind und verantwortlich für das ihnen Anvertraute sich durchaus fühlen, oder weil sie nur ehrliche gewissenhafte Männer sind. Aber sie müssen an der Bestimmtheit des Auftrags, am Sinn ihrer Arbeit zweifeln in einer Zeit, die nichts besitzt, was die rechte Erledigung ihres Auftrages, den rechten Empfang ihrer Arbeit möglich macht, dadurch, daß sie ihnen eben den Zwang der Form gibt.

Die neue Erweiterung der künstlerischen Wirkung, wie sie der Verfall der Gemeinschaft in Publikum und die alle Werte setzende Hegemonie des Künstlertums mit sich brachten, nahm der nun ins uferlose Leere schweifenden, zu keiner Form gezwungenen Kunst alle spezifische Wirkung überhaupt und degradierte sie zu einem Interessanten, Amüsanten, jedenfalls niemanden ernsthaft Verpflichtenden, das heißt zur Kunst verpflichtenden. Das Kunstwerk ging dabei in Stücke, die, tausend Zwecken dienend, tausend Namen haben, die alle Kunst meinen und keiner und alle zusammen nicht die Kunst, — ein Begriff, der durch die Emanzipation des Künstlers verlorengegangen zu sein scheint und nur das Wort noch in lamentablen akademischen Ästhetiken sein Unwesen treibt, deren Verfasser ästhetische Prinzipien dort suchen, wo nur soziale Zwänge existieren und historisch befangen das Novum der Literatur nicht sehn. Ist es auch nicht Kunst, so ist es doch Ausdruck, und dieser ist überhaupt alles, — mit diesem Bekenntnis zum leidenschaftlichen Bekenntnischarakter der heutigen künstlerischen Person wird das Problem der fehlenden Komponente des Werkes, nämlich die formschaffende Umgebung, nicht erledigt: es ist eine romantische Illusion, welche das Mittel für den Zweck, die Materie für die Form hält. Das Problem wird nicht gelöst, sondern beiseite geschoben, der Künstler als Bekenner seiner Leidenschaft in seiner Isolation gebilligt und von seiner Stimme, außer der Lauterkeit, nur noch die Lautheit eines Predigers in der Wüste verlangt. Er war in diesen letzten dreißig Jahren so vielerlei gewesen, Abschilderer des Wirklichen mit und ohne Temperament, Träumer seiner Träume, Deuter des Natürlichen, Analytiker, stilistischer Synthetiker, Plauderer Ästhet, daß er nun, da alles das nichts genützt hatte, um aus dem sterilen Publikum formschaffende mittätige Umgebung zu machen, der große Aufrufer und sittliche Gesetzgeber der Menschheit werden müsse, erst recht aus diesem Kriege, wo alle sittlichen Mächte versagt haben. Daß der Künstler etwas auszudrücken habe, diese Entdeckung mußten heute wohl jene machen, welche damals noch Kinder waren, als bei uns Künstler auftraten, deren Stolz und Titel es war, daß sie rein gar nichts zu sagen und auszudrücken hatten, außer ihre kleinen Lesefrüchte aus darwinistischen und sozialistischen Broschüren. Aber es ist doch nur eine Wiederentdeckung nach dem kurzen Interregnum einigen Stumpfsinnes und Ernüchterung dieser Wiederentdecker, die in jenem Stumpfsinn „die Kunst" vermeinten wie alle Welt und mit aller Welt —, an welche Welt sie sich aber doch nun wieder wenden,

um ihr das neue Schauspiel der Abwechslung, den Expressionismus, zu bereiten. Denn das Problem des Kunstwerks, in dem die künstlerische Person und die Umgebung untrennbar miteinander verbunden sind, ist nicht einseitig dadurch zu lösen, daß der Künstler neue Saiten aufzieht, mit einer neuen Botschaft auftritt, nach der ja kein darauf Wartender die Arme ausstreckt, sondern sich bestenfalls nur zuhörerisch oder zuschauerisch bereit findet, das Schöne nach seinen eigenen sittlichen, das Sittliche nach seinen eigenen schönen Grundsätzen zu richten. Es ist da aber nichts weiter passiert als: nach den Parterreakrobaten und den Seiltänzern treten die Feuerfresser und Fakire auf. O, es ist zu verstehn, daß die paar Dichter dieser Zeit nicht wissen, ob sie die gehobene Hand nicht lieber zerschmetternd als zupfend auf die so mißgehörte Leyer fallen lassen sollen, daß sie zaudern, irre werden und verzweifeln und aus der tiefsten Not ihres so sehr mißverstandenen, übertriebenen, falsch exponierten Daseins aufschreien in Gedichten, von denen sie bitter zugeben, daß es keine seien, und nur die Kühnern den Mut haben zu sagen, diese gerade seien die rechten Gedichte, und die Unzahl der konjunkturschnüffelnden Nachlaufer und Mitmacher in alle Winde verkündet, das seien die überhaupt einzig schönen und richtigen Gedichte und alles frühere und andre sei nichts als merde.

Aus einer Gemeinschaft, die nicht ist, entbunden, fehlt dem Künstler die vis superba formae, der Zwang der Form in einer mitschaffenden Umgebung. Er selber kann sie nicht schaffen, denn da sein Wesen Mit-Teilung ist, setzt es, damit diese zustande kommt, den andern Teil, eben die Umgebung, voraus, welche schöpferisch teilnimmt. Dieser andre formschaffende Teil fehlt, und des Dichters ungeformte Leidenschaft explodiert in ein Publikum, dessen blöde Geile er verachtet, dessen teilnahmsloses um ihn Herumsein ihn verzweifeln macht darüber, daß er, auf einer Säule stehend, nichts als sein Ich hat, das ohne Formgebundenheit zu einer halluzinierten Menschheit aufschwillt, von deren Abstraktheit er keine Form empfangen kann. Der Dichter entblößt sein Eingeweide mit der bewußt-häßlichen Geste einer sittlichen Tat, um nicht durch eine schöne Geste in den Beifall des Pöbels zu sinken, der ihm Kunst und Leben vereckelt hat als das nichts als Ästhetische. Und immer noch schustert ja daneben eine Schar von Leuten Jambendramen und schneidert Entwicklungsromane und spinnt Blauveiglein mit und ohne Kriegserlebnis. So nennt also der Dichter sein Buch Verse „Der Mensch schreit", weil er möchte, daß der stumm sich

krümmende Mensch schreie—, aber es hört den Aufruf zum Schrei immer nur die schöne Leserin und der ihr befreundete Professor, der im Tageblatt die Welt mit einem neuen Dichter bekannt macht. — Was sich die neue Kunst nennt, will als sittliche Tat schlechthin genommen sein; sie lehnt nichts als ästhetische Kriterien ab und fordert sittliche, denn sie drückt, wie sie erklärt, die sittliche Wahrheit und nicht die sittlich indifferente Schönheit aus; die sittliche Wahrheit ist ihr die alleinige Schönheit, und was man bis nun die Schönheit nannte, hat sie im Verdacht, das Böse zu sein. Der Roman des Familienblattes ist nicht häßlich, sondern unsittlich und deshalb häßlich; die Malereien von Franz Marc sind nicht schlechthin schön, sondern sittliche Wahrheit und deshalb schön. Man könnte glauben, sich hier in der vorklassischen Ästhetik der Schweizer zu bewegen oder nichts als eine reaktive Verkehrung des Wildeschen Ästhetizismus zu erleben. Aber es ist weder das eine noch das andre. Es ist vielmehr eine, wenn auch sich selber noch unklare Absage an die Kunst als heute läufigen Begriff überhaupt und eine Deklaration des noch ungeformten Halbgebildes zum Ganzgebilde. Man hat es satt, nach einer die Form schaffenden Umgebung zu hungern, die nicht kommen will. Man lehnt Verständigung und Verstehbarkeit, das heißt die Mit-Teilung ab, da man sich vom Mißverstehn korrumpiert weiß. Man will es dem nichts als sensuell alle seine Werte durch den Kunstgenuß aufnehmenden Publikum mit dem ganz entsinnlichten auf die Geometrie reduzierten Kubismus fürderhin unmöglich machen, sinnlich zu reagieren. Man verdammt die verlockende Metapher. Man vermeidet die sehr vage und schwindelhafte Gemeinsamkeit im Psychologischen. Man skelettiert den sprachlichen Ausdruck. Man gibt das klassische Ideal des Gleichgewichts zwischen gesprochner und geschriebner Sprache auf, verwirft die erste vollkommen als künstlerisches Ausdrucksmittel und erweitert und erneuert die letzte. Man hat definitiv erkannt, daß man ganz einsam ist und keine Mit-Teilung mehr möglich, — wenigstens nicht mehr zu dem bisherigen formsterilen Publikum hin. Den daraus folgenden fatalen Esoterismus einer Kunst für die Künstler glaubt man mit dem Appell an eine neue Menschheit zu überwinden, die auf dem Marsche ist. Denn diesen seinen Irrtum, sich die Führung der Menschheit zu arrogieren, hat auch der heutige Künstler noch nicht aufgegeben, und in diesem Irrtum ist er noch immer nichts weiter als der Freigelassene der individualistischen Bourgeoisie, deren ästhetisch-ethi-

scher Garkoch er nicht mehr sein will, um ethisch-ästhetischer Küchenchef einer Menschheit zu werden, das heißt bis auf weiteres doch nur für den alten Sensationalismus seines alten Publikums den neuesten Gang zu servieren, zum Beispiel den Nachtisch des Expressionismus.

Zwei Richtungen markieren sich deutlich, in denen man auf eine formschaffende Umgebung treffen kann, wenn auf beiden Seiten, auf der des Künstlers wie auf der dieser möglichen Umgebung, gewisse Bedingungen erfüllt sind. Den Einen und den Andern sieht man den Weg nach diesen Richtungen einschlagen: nach der sozialen Demokratie und nach der Kirche. Daß diese beiden zu ihrem Geiste erwacht sich vereinigen müssen, um formschaffende Umgebung (und natürlich nicht nur dies, sondern vor allem kulturelle Gemeinschaft) sein zu können, davon werde ich in einem andern Zusammenhang sprechen. Der klassenbewußte Radikalismus aus dem Bauche ist auch mit einer wissenschaftlichen Theorie noch kein kulturelles Prinzip. Und eine von der Staatsgewalt soutenierte und der herrschenden Macht dienende Kirche ist kein Instrument des reinen Gottglaubens, das die civitas dei vorbereitet, sondern die vorhandene civitas diaboli verhärtet. Die einen und andern Künstler, die den Weg zur Kirche oder zur sozialen Demokratie betreten, verlassen nicht nur das Publikum, sondern geben auch das Komplement dieses Publikums auf, nämlich die falsche Prärogative des Standes, die irrige Hegemonie des Künstlertums; sie stellen sich auf den Dienstplatz ihrer Verrichtung und dienen, wofür ihnen die Form zu teil werden wird, die sie mit keiner noch so titanidenhaften Anstrengung als Herren innerhalb ihres bourgeoisen Publikums diesem Publikum entringen können, das selber unbestimmt keine Bestimmung geben kann, das ein Scherbenhaufen, aber kein Boden ist, in den Wurzeln schießen, Halt und Nahrung gewinnen können. Der Abschied vom Publikum wird heute dem Künstler gewiß leichter sein als je. Schwer aber der Eintritt in den Dienst, da er solchen Dienstverhältnisses zu lange entwöhnt ist. Denn nicht darum handelt es sich, der Künstler der sozialen Demokratie oder der Kirche zu werden, deren Stofflichkeiten sich thematisch anzueignen und also draußen zu bleiben, sondern es handelt sich um die volle menschliche Hingabe, um den Eintritt in eine geistige Ordnung. Nicht darum handelt es sich, die sozialistische Kunst oder die katholische besser zu machen, als sie ist, nicht um solches Äußerliches handelt es sich, denn das ist kein Dienst und würde alles so lassen wie es ist, in-

dem es nur den Inhalt des Publikums änderte. Mit der äußersten Bescheidenheit sich in den gemeinen und religiösen Dienst stellen: nur dadurch kann der Dichter zu seinem Werk kommen. Er muß sich ein-, nicht überordnen.

Hier ist nun der Ort, von dem gebrauchten Begriff „formschaffender Umgebung" zu sprechen, der aus dem Systembegriff bei Avenarius abgeleitet ist und mir schon im ersten Fragment zur Aufhellung des Komplexes diente. Auf seine große Bedeutung für den Gegenstand hat neuerdings P. Bekker in seiner ausgezeichneten Schrift über das deutsche Musikleben der Gegenwart mit besonderer Anwendung auf das musikalische Kunstwerk hingewiesen, um aber doch wieder seine kategoriale Aufstellung insofern zu verwischen, als er die das Werk schaffenden und bestimmenden Momente: materialgestaltende Person des Künstlers und formgebende Tätigkeit der Umgebung in eine Wechselbeziehung vertauschter Rollen durchgängig auflöst, während meines Erachtens dieser Vertausch nur statthaben kann, nicht aber muß. Die nach scheinbar innern Gesetzen vom Künstler geordnete Materie wird Form erst dann, wenn sie wahrgenommen wird. Den Akt der Wahrnehmung vollzieht die Umgebung: in diesem Akt ist die Beziehung zwischen Materie und Umgebung gesetzt, aus der die Form allein entsteht, das heißt das vollendete Werk. Die Wahrnehmung ist ein Akt, denn sie ist Tätigkeit, nicht passives, widerstandsloses Erleiden. Unter Materie ist nicht zu verstehn, was man heute den „Inhalt" eines Kunstwerkes nennt, sondern die spezifischen Ausdrucksmittel aller „Inhalte": Sprache also in der Dichtkunst. Der Schaffensakt der dichterischen Person ist sprachschöpferisch; durch ihn wird das Material Sprache nach scheinbar innern Gesetzen dieser Materie vom Dichter geordnet. Die Gesetze dieser Materie sind relativ konstant. Veränderlich und damit verändernd ist aber die wahrnehmende Kraft der Umgebung, von deren Wahrnehmungsbedingungen die Formwerdung der gestalteten Materie abhängt. Diese Bedingungen sind unerschöpflich wechselnd wie die Umgebung selber, und so wechselnd sind daher auch die Formwerdungen. Unter Form ist nicht zu verstehn, was man in heutigem Sprachgebrauch so nennt, wo man sich ohne formschaffende Umgebung eklektisch aller bereits Konvention gewordenen, ehmals durch die aktive Teilnahme einer Umgebung geschaffnen Formen nur „bedient". Heute kann der Dichter ganz richtig sagen, daß er der formgebende Teil sei, insofern er eben der unter dem Zwang der Konventionen, das heißt erstarrter Formen

die Form wählende, auswählende ist. Der Wahlakt täuscht ihm einen Schaffensakt um so leichter vor, als sich in einer eben nicht vorhandnen formschaffenden Umgebung kein Widerspruch erhebt, wenigstens kein positiver, denn der Einwand gegen ein theatralisches Werk, daß es mehr ein novellistisches sei, ist kein solcher positiver Widerspruch aus Vermögen eignen Formwillens, sondern ist nur ein ästhetisch-kritischer Einwand von bestrittener Gültigkeit, denn er hat seine Gründe nur in einer vagen gelehrten Kunstverständigkeit, nicht in einer produktiven aktiven Umgebung. Diese ist nicht vorhanden, und was ihre Stelle vertritt ist nur ein passives Genießer- oder Kennertum. Darum fügt der heutige Dichter zu seiner von ihm geordneten Materie das zum Werke fehlende der Form aus scheinbar eigner Kraft hinzu, indem er die Materie in eine der vorhandenen, früher einmal von der Umgebung geschaffenen Formen hineinpaßt; die Wahl trifft ein Gefühl für die stärkste Wirkungsmöglichkeit, und diese stärkste Wirkung erreicht der, der sich am besten mit dem die Wirkung verspürenden Publikum identifizieren kann. Der Heutige handelt hier genau, wie der Dichter der Sequenz Eia recolamus hinsichtlich seiner beigestellten Materie handelte, als er sie der formgebenden Umwelt seiner gläubigen Gemeinde exponierte, deren Glied er war. Hier aber war die Identifizierung natürlich und ein andres überhaupt nicht denkbar. Während beim heutigen Unterhaltungsschriftsteller diese Identifizierung artifiziell ist, da er nicht die Form bekommt, sondern unter Konvenü gewordnen Formen wählt und jene wählt, mit der er auf die breiteste Eingeübtheit dieser Form beim Publikum stößt. Womit zusammengeht, daß solche im stärksten Konventionalismus der sekundär gewordnen Formen getroffne Wahl auch schon eine Wahl in der Materie getroffen und jene gewählt hat, die sich am leichtesten dem Konvenü hingibt: die Sprache wird auf ein Minimum ihres Ausdrucks gebracht, wodurch der sogenannte Inhalt nackt und betont zum Vorschein kommt. Das passive Publikum nimmt nur die am stärksten von ihm eingeübten Schwankungen hin, deren Lösung keinerlei aktive Teilnahme verlangt, also nicht Schwierigkeiten bereitet, die es zu lösen nicht vermag und als „unkünstlerisch“ alles ablehnt, was ihm solche Schwierigkeiten der Lösung zumutet. Es hat sich darum in Verlegern, Direktoren, Agenten, Kunsthändlern vermittelnde Zwischenglieder geschaffen, deren Aufgabe es ist, das Publikum in erster Instanz gewissermaßen zu repräsentieren und welche mit ihrem Vermögen dafür garantieren, daß das Publikum nicht Schwankungen ausgesetzt wird,

die es, da es eben Publikum und nicht Umgebung, das heißt passiv und nicht aktiv ist, nicht mit positivem Gewinn für sich aufheben kann. Der Hinweis muß hier genügen, daß die genannten repräsentativen Zwischenglieder nur darin, daß sie mit ihrem in ihr Unternehmen gesteckten Kapital bürgen, eine wirtschaftliche Rolle spielen, die ganz nebensächlich ist neben der geistigen Aufgabe, mit der sie betraut sind und die darin besteht, „ihr Publikum zu kennen“ und zu wissen, „was sie ihm bieten können“. — Es wäre ein Abriß der Kunstgeschichte nötig, um an Beispielen aufzuweisen, daß die hier dargelegte Wechselbeziehung zwischen der künstlerischen Person und ihrer Umgebung notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Werkes ist, und daß diese notwendige Wechselbeziehung zwischen der materialordnenden Person und der formgebenden Umgebung nur dann stattfindet, wenn ein definiter Kulturkreis als ungebrochne Einheit Person und Umgebung in der Weise umschließt, daß die künstlerische Person darin als Glied enthalten ist. Ich müßte beim Beispiel des Aurelius Ambrosius beginnen, um es bis zu dem Bruch dieser Einheit zu führen, das heißt bis zum Auftreten der modernen Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert, in welcher Zeit der Schriftsteller beginnt, das heißt der Abgelöste, der sich der Bildung bedienen muß, um den kulturellen Bruch zu überbrücken: was ihm im immer mehr abnehmenden Maße gelingt bis zum Versagen auch dieser Verbindung im Zeitalter des Hochkapitalismus, das wir leben, und in dem bei weiter bestehendem Kunstwillen — der als eine der menschlichen Betätigungen ja nicht aufhören kann — eine völlige Durchwerfung der das Werk konstituierenden Teile statt hat. Der zu keiner Umgebung mehr zugehörige Dichter entbehrt das formende Element und vermeint es durch „Inhalt“ und „Gestaltung“ zu ersetzen; schon zweifelt und verzweifelt er am verbrauchten Konvenü der sekundär weiter bestehenden Formen, und seine Haltung gegen seine Mitwelt wird wesentlich kritisch, worauf das Publikum ebenso kritisch reagiert. Das Dichten steht heute im Streite sittlicher Meinungen, der mit ästhetischen Waffen geführt wird, an deren Schärfe weder der Dichter noch das Publikum mehr recht glaubt und die es nur in Erinnerung an die Kunst und in falscher Anwendung dieses Begriffes braucht, denn die Literatur stellt in ihrem Wesen ein vollständiges Novum dar, dem mit den aus der Dichtung gewonnenen Anschauungen nicht beizukommen ist. Aber dem Wesen der Dichtung auch nicht aus den Anschauungen aus der

Literatur. Denn die Kunst ist nicht aus den Interpretationen der wirklichen oder angeblichen Funktionen zu bestimmen, welche sie im Leben der Menschen und dessen Geschichte erfüllt oder erfüllen sollte. Gewiß hat alles was ist einen Seins-Grund, aber der Seins-Grund eines Faktums steckt in der Ursache des Faktums, nicht in den Funktionen, die es erfüllt. Aus der Summierung aller wirklichen, eingebildeten, möglichen und denkbaren Funktionen, welche die Kunst erfüllt und je erfüllt hat, ist deren Wesen so wenig bestimmbar wie das der Elektrizität aus den Arten ihrer Verwendung. Der angebliche historische und dokumentarische Wert der Kunst ist nichts als moderne Pretension einer bestimmten theoretischen Anschauung über das Kunstwerk „wie es sein soll". Victor Hugo gab in einem Kapitel der Miserables ein historisches Bild des Jahres 1817 mit aller Pretension historischer Exaktheit, und fast jeder Satz ist ein historischer Irrtum. Die moderne Definition der Kunst als „Spiegel ihrer Zeit" wäre auch dann noch irrtümlich, wenn der Begriff „ihre Zeit" wirklich genau zu bestimmen wäre. Was sich einen historischen Roman nennt, ist nicht das irgendwie romanhaft fassonnierte Quellenstudium seines Verfassers, so viel er dessen auch getrieben haben mag, und daß der Leser ihn goutiert, ist mit nichten von seinem historischen Wissen bestimmt, mit dem er seinerseits das romanhaft hergerichtete Wissen des Verfassers kontrolliert, richtig oder mangelhaft findet. Schon beim Historiker ist die Forderung, daß er „alles wissen" müsse, nie zu erfüllen — an den Romanzier gestellt wird sie ganz absurd, denn seine Absicht ist auch im sogenannten historischen Roman keine historische, sondern eine künstlerische, die primär nicht aus der Welt der Objekte zu bestimmen ist als „Inhalt", sondern als eine bestimmt geartete individuelle Aktivität. Was in diese Individualität eingeht, ist die formende Aktivität der Umgebung, welche dann das Werk als ein bestimmtes differenziert, und in diesem Sinn kann man allein von der Kunst einer „bestimmten" Zeit, eines „bestimmten" Kulturkreises, einer „bestimmten" Sprache reden. Die historischen Romane der Frau Handel-Mazetti sind interessantes Beispiel, wie hier ein Romanwerk nur darum historisch wird, weil sich der Dichter eine Umgebung fiktiv koordiniert, die als eine kulturelle Einheit ihm allein die nötige Form gibt, damit das Werk überhaupt werde. Die Dichterin von Jesse und Maria ist sowohl in ihrer sprachschöpferischen Kraft, wie in der Form von allen guten Geistern verlassen, wenn sie sich dem Heutigen überläßt, so sehr, daß sogar die hohen Qualitäten ihres in

den historischen Romanen sichtbar werdenden Glaubens in ihren modernen Produkten völlig ins Banale des billigsten Komtessenkatholizismus sinken. Nicht anders ist der Historismus Hofmannsthals aufzufassen: er fingiert formschaffende Umgebung, um zum Werke zu gelangen. — Wenn ich in Früherm die Aufgabe des Ästhetikers als eine nichts als kritische definiert habe, so sagt das nicht, daß diese alleinige Aufgabe eine psychologische sei und die Ästhetik ein Teil der Psychologie. Denn diese studiert den Mechanismus der mentalen Phänomene, während der ästhetische Kritiker auf die Inhalte dieses Mechanismus reflektiert, welche Inhalte die Psychologie ignoriert, um die „passiven" Phänomene voranzustellen, zum Beispiel die Lustempfindung. Die Psychologie betrachtet die Arten der ästhetischen Wirkungen, ohne sich dabei aufzuhalten, daß für das Zustandekommen dieser Wirkungen ein Kunstwerk da sein muß, und daß dieses zu kennen vor allen nötig ist. Denn so wenig wie aus dem sozialen Nebenfunktionen der Kunst, Erhebung, Besserung, Bildung, Belehrung und so weiter, ist ihr Wesen aus den psychologischen Effekten: Lustempfindung, Erschütterung und so weiter bestimmbar. Und Kunstwerke, die heute aus solchen Einstellungen auf die sozialen und psychologischen Wirkungen zustande kommen, sind allenfalls heutige Literatur, aber nicht Kunst.

Folge heutiger Anschauung über das Kunstwerk als ein durch nichts sonst als die individuelle Aktivität der künstlerischen Person zustande Kommendes ist die Reihe jener extravaganten Theorien über das Genie, sowohl jener, welche es als ein mystisches Sprachrohr Gottes (oder der „Menschheit") ansehn, wie der andern, die das Genie als eine pathologische Erscheinung in die Nähe des Verbrechers oder des Minderwertigen und Überkompensierenden stellen, welche beide Anschauungen insofern identisch sind, als sie die künstlerische Person übermenschlich machen, zu einem Halbgott oder zu einem Halbidioten, also zu einem Dementen mit wechselndem Vorzeichen. Ein allgemeines Merkmal aller geistigen Demenz ist ein psychischer Automatismus, der von der Schwäche der synthetischen Urteile abhängt, und gerade das Gegenteil, nämlich die Stärke der synthetischen Kraft, zeichnet die künstlerische Person aus, also höchste sittliche Stärke, wie den Narren größte sittliche Schwäche: jenen als einen Menschen stärksten Verantwortungsgefühles im Zusammensein mit der Menschheit, den Narren als einen jedes solchen Gefühles Entbundenen, aus der Menschheit Isolierten.

Die Isolierung, die der Dichter dieser Zeit als künstlerische Person durch die fehlende formschaffende Umgebung in seinem fragmentarischen Werke erleidet, wofür er sozial durch die Möglichkeit, bürgerlich-kapitalistischer Besitzer zu werden, entschädigt sein soll, zeitigte solche diagnostische Ästhetik des Genies als eine moderne Form der Domestizierung des Künstlers, die nicht seine bürgerliche, sondern seine geistige Person trifft.

Der Künstler arbeitet nicht um eine Zeit zu spiegeln, nicht um bestimmte sittliche Gefühle auszulösen, wenn beides auch als sekundäre Wirkung als im Kunstwerke eingeschlossen hinzutreten kann. Er „fühlt sich“ nicht und in nichts „ein“; er betreibt weder „äußere“ noch „innere Nachahmung“ — was sollte er nachahmen? Die andern „Spieltriebäußerungen“ in andern Büchern? Soll er sich in ein andres „Eingefühltes“ einfühlen? Dieses Einfühlen und innere Nachahmen reduzierte das ästhetische Phänomen auf einen nichts als subjektiven Akt, der im Belieben dessen steht, der ihn erfüllt, und damit wäre das Problem ins Mystische gedrängt, das neben dem Pathologischen der zweite Ort ist, wohin der verlogene Psycholog flüchtet. Alle diese Kunsttheoretiker manifestieren nichts sonst als ihre Inkompetenz in den Dingen der Kunst, weil sie „zurückführen“ wollen auf mehr oder minder vertraute allgemeine biologische, psychologische, anthropologische und gesellschaftliche Phänome, insoweit diese eine wissenschaftliche Gruppierung bekommen haben. Aber es manifestiert sich im Kunstwerke „eine ganz neue Kraft“ (Schiller), nämlich die Kraft der künstlerischen Person, das Material in der Wirkungsrichtung auf eine formschaffende Umgebung wählend zu ordnen. Beim Läuten einer Türklingel wie bei einer Symphonie handelt es sich um Töne, bei einer Wiese wie bei einem Bilde um Farben, bei den Bezeichnungen eines Fahrplanes wie eines Gedichtes um Worte, bei einem natürlichen Menschenleib wie bei einer Plastik um eine Gestalt im Raum, aber Töne, Farben, Worte und Plastik drücken als geordnete und geformte Materie in der Kunst ein vollkommen Neues aus, das mit den korrespondierenden Bildungen, Geräuschen, Erscheinungen des natürlichen Lebens wohl vergleichbar, aber von ihnen nicht ableitbar oder abgeleitet oder in dessen Nachahmung entstanden ist, noch in dessen Vereinfachung („Stil“), noch in dessen Steigerung zum „Sinn“ („Symbol“). Die Materien bekommen ihren Ausdruckswert erst durch die synthetische Kraft der sittlichen Person, die man Künstler nennt.

Alle nicht der Kunst selber abgewonnenen Methoden ihrer Begrifflichkeit sind, auf sie angewandt, falsch und ergebnislos, so gelehrt auch ihr Herkommen sein mag und so angesehn die Wissenschaft, deren sie sich bedient. Es ist so als benützte man für die Probleme der Botanik die Methode der Rechtswissenschaft oder für die Aufgaben der Astronomie die Arbeitsweisen der Medizin. Das Naturgegebne ist nicht die wesensbestimmende Substanz der Kunst, und darum ist sie wissenschaftlich von keiner jener Disziplinen her zu bestimmen oder zu erkennen, welche mit den Naturgegebenheiten als ihrer Substanz arbeiten. Die Kunst ist nicht „zurückführbar" auf etwas andres als auf ihr ganz autonomes Selbst innerhalb der sittlichen Welt. Von dem, der sich mit der Kunst der Kunst beschäftigt, ist eine wissenschaftlich nicht erwerbbare Zugehörigkeit zu verlangen, die absoluter ist als die zur Chemie etwa oder einer sonstigen wirklichen Wissenschaft, die ohne solche innre Zugehörigkeit durchaus erlernbar ist. Ästhetik als Kritik der Kunst ist so wenig erlernbar wie die Philosophie, die man „haben" muß, um sie wissenschaftlich das heißt methodisch zu treiben, die man aber nicht erlernen kann, um sie dann zu „haben", wenn auch die Tatsache so außerordentlich vieler Professoren der Philosphie und Dozenten der Ästhetik dagegen zu sprechen scheint. Aber Professor der Philosophie und Philosoph ist ja wie man weiß nicht dasselbe; Schiller hat als Künstler in seinen ästhetischen Schriften Wahrheiten zum Gegenstande gesagt, die ein bloßer Gelehrter wie zum Beispiel Groos nur mißverstehn kann, im Ganzen wie im Einzelnen. Denn es gibt keine ästhetischen „Einzelphänomene", die allenfalls von dem in der Kunst inkompetenten Gelehrten studiert und gelöst werden können. Die künstlerischen Phänomene stehen untereinander in unlösbarer Abhängigkeit von einander und sind nicht isolierbar, — werden sie doch isoliert, so sind sie damit völlig um ihre ästhetische Zugehörigkeit gebracht und in irgendwas gewandelt, das mit der Kunst das Geringste nicht mehr zu tun hat — „Kunst und Krieg", „der Arbeiter und die Kunst" und so weiter; aber auch alle sogenannten sinnespsychologische Einzeluntersuchungen werden ästhetisch nur dann in Betracht kommen, wenn der sie Untersuchende in seinem Gesichtsfelde die Kunst als ein Ganzes und zudem kritischen Sinn genug hat, den untersuchten Teil immer auch Teil eines angeschalteten Ganzen sein zu lassen, welches Ganzes die Kunst ist, nicht der Krieg, der Arbeiter, die Netzhautreaktion. Ästhetik wäre danach autonome, nach ihrem eigenen Methodus vorgehnde Kritik der künstlerischen

Sachgegebenheiten, welche nur und nichts sonst als das Kunstwerk beibringt, wie es aus der Kraft der materialschaffenden Person des Künstlers und der aktiven, die Form gebende Teilnahme der Umgebung zustande kommt. Daß die heutige Ästhetik, insofern sie die moderne Kunst in ihre Betrachtung zieht, dieser Definition nicht entspricht und gar nicht entsprechen kann, ergibt sich aus dem mit keiner Dichtung vergleichbaren Charakter der heutigen Literatur.

MARGINALIEN

EIN KATHOLISCHES FRIEDENSPROGRAMM

„Wir fordern das Ende des nutzlosen Blutvergießens auf den Schlachtfeldern, zugleich aber damit das Ende einer Politik, die mit Machtmitteln die sittlichen Probleme des Zusammenlebens der Völker zu überwinden sucht und dabei immer aufs neue Kriege heraufbeschwört.

Wir fordern den dauerhaften Weltfrieden, an den wir glauben im Namen der Zivilisation, der Kultur, der Sittlichkeit und Religion.

Wir fordern als Anfang des Friedens die Ablenkung des Interesses aller Völker von dem vermeintlichen äußern Feind und die Konzentration aller Kräfte gegenüber dem tatsächlichen innern Feind, der allen Völkern gemeinsam ist: Alkoholismus, Unsittlichkeit, Geschlechtskrankheiten, Tuberkulose, Degeneration, Geld- und Bodenwucher, Pauperismus, Unterernährung und so weiter.

Wir fordern das Aufgeben des sinnlosen Wettrüstens der Völker zu Wasser und zu Land und die Konzentrierung ihrer Mittel auf die positiven Kulturaufgaben.

Wir fordern als Voraussetzung für diese Neuorientierung der Politik die Aufnahme der Forderung in das Programm aller friedliebenden Parteien aller Länder, daß Kredite für Rüstungen nur in dem Maß bewilligt werden, als diese zur Sicherung der Ordnung im eignen Lande erforderlich sind und nur in einem für alle Länder gleichen Prozentsatz der Kredite für Kulturzwecke der betreffenden Länder.

Wir fordern ein Handinhandgehen aller Regierungen und Parlamente zur ehrlichen, friedlichen Verständigung über die gegenseitigen Forderungen der Gerechtigkeit und den unbedingten Willen aller Regierungen und Parlamente, beim nächsten Volk das als recht anzuerkennen, was man für sich selbst als billig ansieht.

Wir fordern von unsern Regierungen und Parlamenten die ehrliche Unterstützung aller Bestrebungen, die auf die Schaffung eines dauerhaften Weltfriedens, eines Weltkulturbundes gerichtet sind, nicht nur der kleinern äußern Mittel der völkerrechtlichen Verständigung, sondern vor allem der Überwindung des kriegverursachenden Geistes der Selbstsucht und Ungerechtigkeit im Leben der einzelnen und der Völker im großen.

Wir fordern das Aufgeben des Rassenkampfes und aller Vergewaltigungsbestrebungen eines Volksteiles gegenüber dem andern und die Anerkennung des Naturrechtes für jedes Volk, kraft dessen es seine eigne Sprache, Kultur, Religion innerhalb des Staatsganzen ungehindert besitzen und entfalten darf.

Wir fordern die Überwindung des Klassenkampfes, der mit dem Geist der nackten Machtpolitik im Leben des einzelnen Volkes auch den Geist der Machtpolitik im Völkerleben, damit den Geist des Weltkrieges heraufbeschwört, durch den Geist des sozialen Ausgleiches, des Willens zur sozialen Gerechtigkeit und der versöhnenden christlichen Nächstenliebe.

Wir fordern die Neuorientierung der Erziehung der heranwachsenden Jugend unter Vermeidung allen Chauvinismus, aller Nahrung kriegerischen Geistes, unter Weckung des sozialen Pflichtgefühls, der Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Selbstlosigkeit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft, sozialen Verantwortlichkeit.

Wir fordern das Aufgeben des Macchiavellismus in der Politik und seine Ersetzung durch die Grundsätze des Christentums auch im öffentlichen Leben als der einzigen Grundlage für dauernde Verständigung und friedliches Nebeneinanderleben der Völker.

Wir fordern die Rückkehr aller Völker und Staaten und aller ihrer einzelnen Glieder zu einem praktischen Christentum, unbedingte und rückhaltslose Anerkennung und Durchführung des göttlichen Sittengesetzes und seiner Forderungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, und sehn die Gewähr des Erfolges aller Friedensbemühungen, die unversiegliche Kraftquelle des Friedensgeistes, in der geistigen und wirklichen Kommunion aller Völker und ihrer Glieder mit dem Friedenskönig „Christus gestern und heute und in alle Ewigkeit". —

Diese wahrhaft katholischen Friedensforderungen der österreichischen Organisationen vom „Weißen Kreuz", Präsident Dr. Metzger in Graz, haben wir weder in der bürgerlichen noch in der klerikalen Presse gedruckt gefunden, sondern in der Wiener Arbeiterzeitung. Es wird in der noch langen Dauer des Krieges — er muß ja nicht immer nur an den Fronten gegen den „äußern Feind" geführt werden — der Tag kommen, an dem die klerikalen Parteien sich entscheiden müssen, ob sie für die Frömmigkeit oder für die klerikale Politik sind, denn es wird nicht mehr länger möglich sein, die Identität von katholischem religiösen Leben und klerikaler Politik zu behaupten. Zu einem Dekorationsstück für irgendwelche politischen Geschäfte, und seien diese noch so important, werden die Christgläubigen ihren Glauben nicht mehr entwürdigt sehn wollen. Daß die Angelegenheiten ihres religiösen Lebens Förderung durch irgend eine Politik einer Partei bekommen, werden sie nicht mehr wie bisher bezweifeln, sondern radikal verneinen und das Gegenteil aus der Geschichte der letzten fünfzig Jahre Katholizismus, die nicht trotz, sondern wegen des Bestandes der klerikalen Parteien wenn nicht eine ecclesia devastata, so doch eine ecclesia depopulata geschaffen hat. Denn mit allerlei Politik der weltlichen Macht dienen und daneben das Rosenkranzbeten empfehlen, scheint uns für ein katholisches Bekenntnis gar nicht zureichend; wochentags auf die Börse und Sonntags in die Kirche gehn, scheint uns mit jedem andern, scheint uns mit einem botokudischen Glauben eher vereinbar als mit dem christkatholischen. Wer die Gebote dieses Glaubens nicht erfüllen kann, gebe ihn besser offen und ehrlich auf, und die Kirche wird die wahrhafte Macht, Reinheit und Größe ihres Glaubensinhaltes besser wahren als wenn sie, auf die klerikalen Scheingläubigen nicht verzichtend des Prestiges und äußerer Macht wegen, die Ziffern der Gläubigen zählt. Nicht möglichst viele, sondern möglichst viel wahrhafte Christen sind die Kirche. Nicht möglichst viele katholische Kommerzienräte braucht sie, wie auf einem Kölner „Katholikentag" verlangt wurde, sondern möglichst viele Gegner der Kommerzienräte, seien diese nun katholischen, jüdischen oder sonstigen angeblichen Glaubens. Eine kommerzielle oder politische Arrivistenpartei ob mit oder gegen die Regierungen wird immer, mag sie sich auch katholisch nennen, antireligiös sein, denn jeder politische Weg führt vom religiösen Leben weg. Alles will den Frieden, aber durch dieses Alles geht überall eine radikale Trennung, wonach die einen Friedensfreunde nur einen Frieden wollen, der die künftigen Möglichkeiten des Krieges nicht nur nicht ausschließt, sondern diese

Möglichkeiten schon am Tage nach dem Friedensschlusse virulent macht. Agenten der Schwerindustrie, deren Geschäft der Krieg ist, müssen andern Tages schon das Land des „besiegten" Gegners bereisen und dessen Presse — sagen wir bearbeiten können, welche zum „nationalen Erwachen" aufruft, worauf dann die Presse des andern Landes entsprechend antwortet, — und Krupp und Schneider-Creuzot bekommen zu tun. Haben wir nicht auch katholische Kanonenfabrikanten und sind sie nicht Zentrumsmitglieder? Und welcher wahrhaft gläubige Katholik könnte so schamlos verlogen sein, daß er die gutbezahlten Zusammenhänge zwischen der Kriegsindustrie und der nationalistischen Presse aller Länder leugnete? Besorgt um ihr künftiges Geschäft, sehn wir die Schwerindustrie allerorts im Reiche Zeitungen aufkaufen, welche die öffentliche Meinung machen sollen, wie man sie braucht; denn die Legende vom Erbfeind darf nicht aussterben. Werden die klerikalen Parteien sich für das Geschäft oder für das Christentum entscheiden? Denn wie heute die Dinge liegen, sind das Gegensätze, die sich ausschließen. Daß die Krise der klerikalen Parteien nicht zu einer Krise des Christentums werde: die Gläubigen mögen sich besinnen und handeln. *F. B.*

EINE METHODOLOGISCHE NOVELLE

Jedes Kunstwerk muß exemplifizierenden Gehalt haben, muß in seiner Einmaligkeit die Einheit und Universalität des Gesamtgeschehens aufweisen können. Wir wollen uns daher keiner zufällig durch die Zeitung oder von der Phantasie uns zugewehten Geschichte hingeben, sondern uns diese in bewußter Konstruktion selber herstellen.

Annehmend, daß Begriffe mittlerer Allgemeinheit eine allseitige Fruchtbarkeit zeitigen, sei der Held — wir hoffen damit nicht gegen Sternheimische Vorrechte zu verstoßen — im Mittelstande einer größern Provinzstadt, sagen wir etwa in der Person eines Gymnasialsupplenten lokalisiert. Soferne derselbe Mathematik und Physik unterrichtete, kann vorausgesetzt werden, daß er diesen Beruf aus einer kleinen Neigung und Begabung zur Auflösung näherer Probleme erwählt habe, denen er in eigenen Studienjahren mit schöner Hingabe, roten Ohren und einem kleinen Glücksgefühl im klopfenden Herzen oblegen haben dürfte, ohne allerdings die Erstellung weiterer und höherer Aufgaben und Prinzipien zu bedenken oder zu erstreben, wohl aber mit der Ablegung der Lehramtsprüfung einen logischen, definitiven und bürgerlichen Abschluß findend. Es paßt in den solcherart imaginierten Charakter, daß er die Formen des Lebens mit der gleichen Selbstverständlichkeit hinnehme wie die Formeln der Mathematik: beide als seiende Dinge, über deren Realität man sich keine weiteren Gedanken zu machen hätte, denen Fiktivität zuzumuten verwunderliche Schrulle wäre und deren einzige Problematik in gewissen Schwierigkeiten ihrer Kombinationsfähigkeit, das heißt Auflösbarkeit sich dartue. Die Einteilungsfähigkeit- und aufgabe der rechnerischen und erlebten Materie war ihm stete Sorge, aber auch interessiertes Vergnügen, und immer darauf erpicht, daß „es genau ausgehe", hatte er zu den Fragen seiner sogenannten Wissenschaft dasselbe Verhältnis wie zu denen seiner Stundeneinteilung, seiner Geldsorgen und denen

jener Lebensfreude, die ihn als solche gar nicht berührte, die er aber irgendwie mitzumachen sich verpflichtet fühlte, da sie von den Kollegen anerkannt wurde, mithin ein seienes Ding darstellte, dessen Forderungen zu erfüllen waren. Er trank ohne sonderliches Behagen Bier, besuchte nachher das öffentliche Haus, hatte Wege zum Spezialarzte, gab Stunden, fuhr auf der Straßenbahn, stand im Laboratorium, fraß in den Ferien an Mutters Tisch, schwarze Nägel zierten seine Hände, rötlichblonde Haare seinen Kopf, von Ekel wußte er wenig, Linoleum schien ihm ein günstiger Bodenbelag.

Eine solche Existenz, vollständig determiniert von den Dingen einer ebenen Außenwelt, in der kleinbürgerlicher Hausrat und Maxwellsche Theorie einträchtig und paritätisch durcheinanderstehn, muß als Minimum von Persönlichkeit angesehn werden, so daß sich mit Recht die Frage erhebt, ob ein solches Non-Ich Gegenstand menschlichen, geschweige denn novellistischen Interesses sein dürfe, da man ja sonst ebensowohl die Geschichte irgend eines toten Dinges — sagen wir beispielsweise einer Schaufel — entwickeln könnte.

Dieser Einwand ist um so berechtigter, da nicht einzusehn ist, wie sich die Verhältnisse mit Ablegung der Lehramtsprüfung wesentlich ändern sollten. Wohl mußten im Kopfe des Helden — Namen tun nichts zur Sache, er heiße also Antigonus — doch auch irgend welche eigene Gedanken gewesen sein, umsomehr als die kleine Denkbegabung zur Mathematik unleugbar vorhanden war, aber sie blieben an das hier und jetzt Gegebene gebunden. Immerhin verdichtete sich dieses Denken zur Zeit der Examina zu gewissen Zukunftshoffnungen und vagen Bildern: er sah sich im eigenen Heim, sah, wenn auch ein wenig schwankend, das künftige Speisezimmer, aus dessen abendlichem Dunkel die Konturen eines schön geschnitzten Anrichteschrankes und der grünliche Schimmer des wohlgemusterten Linoleumfußbodens deutlicher sich abhoben. Auch ließ das Futurum exactum dieser Formungen erahnen, daß in jener Wohnung eine Hausfrau vorhanden zu sein haben werde, was jedoch alles, wie gesagt, schemenhaft blieb. Die Erheiratung einer Frau war ihm im Grunde genommen unvorstellbare Angelegenheit: wenn ihm auch beim Bilde der zukünftigen Hausfrau gewisse erotische Fetzen durchs Gehirn zogen und etwas in ihm meckerte, daß er deren Unterkleidung so genau kennen werde, mit allen Fleckchen und Löchern, wie seine eigene, wenn ihm also jenes Weib einmal als Mieder, einmal als Strumpfband angedeutet wurde — dies auszudrücken, vermöchte eine hierherzusetzende Illustration Kokoschkas — so war es ihm anderseits undenkbar, daß ein konkretes Mädchen oder Weib, mit dem man normale Dinge in normaler Syntax reden könne, irgend eine sexuelle Sphäre hätte. Frauen, die sich mit derlei beschäftigten, standen völlig abseits, keinesfalls niedriger als jene, aber in einer völlig andern Welt, die mit der, in der man lebte, sprach und aß, nichts gemein hatte: sie waren andere Lebewesen fremdester Konstitution, die stumme oder zumindest unbekannteste irrationale Sprache redend sich vorzustellen ihm nahe lag. Denn wenn man — ohne auch gerade biervoll zu sein — zu diesen Frauen gelangte, so geschahn die Dinge mit großer zielbewußter Fixheit, und niemandem wäre es beigefallen etwa über Staubtücher — wie seine Mutter — oder über diophantische Gleichungen — wie die Kolleginnen — zu reden. Es erschien ihm daher unerklärlich, daß es je einen Übergang

geben könne von diesen rein objektiven Themen zu jenen subjektiven, es war ihm dies ein Hiatus, dessen Entweder-Oder, (ein Urquell alles Sexualmoralismus) sich übrigens gleicherweise in der Wedekindschen Psyche leicht aufweisen läßt.

Wenn wir also Antigonus in die Konstruktion einer erotischen Begebenheit hineinsetzen wollten, so dürfte sich die Möglichkeit ergeben, daß er im Dilemma seiner Determinanten jene voluntaristische Entscheidungsfähigkeit eines verantwortlichen Ichs erlange, die ihn zu novellistischer Heldenhaftigkeit eben doch berechtigen würde.

Vorderhand geschah natürlich nichts dergleichen. Antigonus legte die Examina ab, erhielt eine Supplentenstelle mit dem Auftrage sein nunmehr abgeschlossenes Wissen weiterzugeben, was ihm unschwer gelang, denn dieses war ihm, wie bereits berichtet, in keiner Weise persönliche Angelegenheit, sondern eben ein Paket, das nunmehr säuberlich abgeschnürt und handlich sowohl dorthin als daher gelegt werden konnte. Aus der gleichen Vorstellung heraus gab er dem Schüler kleine Paketchen seines Wissens, und dieser mußte sie ihm in Gestalt von Prüfungsergebnissen wieder zurückgeben. Wußte der Schüler nichts zu antworten, so bildete sich Antigonus die wenn auch nicht klare Meinung, jener wolle ihm sein Leihgut vorenthalten, schalt ihn als verstockt und war solcherart mit einem gewissen Temperamente an seinem Berufe beteiligt. Hatten die Schüler sein Wissen zur Leih, so war ihm jedes Klassenzimmer, in dem er unterrichtete, bald Aufbewahrungsort eines Stücks seines Ichs, gleich wie der Kasten in seinem kleinen Monatszimmer, der seine Kleider beherbergte und die er sinngemäß als ebensolche Teile selbigen Ichs rechnete. Fand er in der Tertia seine Wahrscheinlichkeitsrechnung, zu Hause im Waschtisch seine Schuhe vor, so fühlte er sich unzweideutigerweise der Umwelt gegeben und verknüpft.

Solches Leben währte einige Jahre. Hierauf trat die von uns als notwendig vorweggenommene erotische Erschütterung ein. Um nicht fernab zu schweifen, gesellen wir Antigonus ein naheliegendes Komplement bei, nämlich seiner Hauswirtin Töchterlein, das einem meiner Freunde zuliebe Philaminthe genannt sei.

Es entsprach der Weibauffassung des Antigonus, jahrelang ohne irgend einen Wunschgedanken neben einem Mädchen einherleben zu können. Ob dieses Negativum auch der Wesenheit des Mädchens entsprochen hatte, bleibt eigentlich irrelevant, denn Antigonus wäre sicherlich nicht der Mensch gewesen, ihr bürgerliches Seufzen zu verstehn, und da es ohne männlichen Angriff eben meistens nicht geht, so wäre ihr Begehren gewißlich in Kürze eingeschlafen. Es ist daher anzunehmen, daß Philaminthes Phantasie, gleichgültig ob sie sich jemals mit Antigonus befaßt hätte oder nicht, auf auswärtige Objekte gerichtet war, und man wird nicht fehl gehn, ihr romantischen Charakter zuzusprechen. Es ist beispielsweise in kleinern Städten üblich, täglich den Bahnhof zu besuchen, um den durchfahrenden Schnellzug anzustaunen, einer Sitte, der Philaminthe gerne folgte. Wie leicht ist es nun möglich, daß ein junger Herr, am Fenster des abrollenden Zuges stehend, dem nicht unhübschen Dinge zugerufen hätte: „Komm doch mit", eine Begebenheit, die Philaminthe fürs erste in einen blöde lächelnden Pfahl verwandelt hätte, der nur mit schweren Füßen nach Hause gelangte, nachts aber sie von nun an immer häufiger träumen ließ, daß sie mit müden, ach so müden Beinen

enteilenden Zügen nachzulaufen hätte, die auf Griffweite erlangbar in nichts versanken; blickte sie dann tagsüber von der Näherei auf, stundenlang den aufreizend unvollkommenen Zickzackflug der Fliegen um die Stubenlampe verfolgend, so erstand jene Bahnhofszene aufs Neue: es wurde ihr deutlich, daß sie wohl noch auf den abfahrenden Zug aufspringen, vielleicht eine rührende Verletzung bei diesem kühnen Sprunge davontragen hätte können, um sodann gebettet auf den weichen Polstern der I. Klasse und handgehalten von ihm in die dunkle Nacht hinauszufahren; Schaffner hätte sich, nachdem er Buße für die fehlende Fahrkarte samt reichlichem Trinkgeld erhalten, unterwürfig zurückgezogen, und es blieb nur offen zu überlegen, ob im entscheidenden Augenblicke die Notbremse ihrer Ehre erreichbar gewesen wäre oder nicht, da beide Alternativen atembeklemmende Möglichkeiten boten.

In solcher Sphäre lebend, hatte sie also wenig Sinn für Antigonus, denn wenn sie auch nicht seine grau-gestrickten Sokken, die sie ausbesserte, gestört hätten — auch den Schnellzugsgeliebten würde sie wohl nicht anders als grausockig präzisiert haben, wenn sie sich die Frage überhaupt vorgelegt hätte —, so stand doch fest, daß Antigonus seine Sonntagsausflüge mit Rucksack und Gamsbart IIIer Klasse besorgte, und selbst der Hinweis auf die Pensionsfähigkeit seiner Laufbahn hätte nicht vermocht, ihr Blut rascher fließen zu lassen.

So versteht es sich, daß diese beiden Menschen nur aus raumzeitlicher Zufälligkeit aneinander geraten konnten, daß in grob-materialer Dunkelheit sich ihre Hände aus wirklichem Zufall begegneten und daß das Begehren, das jäh zwischen Männer- und Frauenhand da emporflammte, zu ihren eigensten Erstaunen es tat. Sie sprach die reinste Wahrheit, als sie, an seinem Halse hängend, wiederholte: „ich wußte ja nicht, daß ich dich so lieb habe", denn das konnte sie vorher wahrlich nicht wissen.

Antigonus fand sich durch den neuen Sachverhalt einigermaßen beunruhigt. Er hatte nun den Mund stets voll Küssen, und stets sah er die Türwinkeln ihrer Umarmungen, die Bodenstiege ihrer raschen Zusammenkünfte vor sich. Schläfrige Pausen erlebte er am Katheder sitzend, kam mit dem Lehrstoffe nur ruckweise vorwärts, hörte den Prüflingen nur zerstreut zu und schrieb indessen „Philaminthe" oder „ich habe dich lieb" aufs Löschblatt, dies jedoch keinesfalls in normaler Buchstabenfolge, sondern er verteilte, damit des Herzens Geheimnis sich nicht verrate, die Buchstaben nach willkürlich erklügeltem Schlüssel über das ganze Löschblatt, wobei die nachträgliche Wiederzusammensetzung der magischen Worte ein zweites Vergnügen an ihnen darstellte.

Wenn er dabei Philaminthes über alle Maßen gedachte, so sah er sie allerdings nur in ihrer flüchtigen Geschlechtsbereitschaft. Hinter den Türen Geliebte, in der Öffentlichkeit neutrale Gesprächspartnerin — das heißt, man sprach vom Essen und der Häuslichkeit —, war ihm das Mädchen doppeltes Lebewesen geworden, und während er des einen Namen sehnend aufs Löschpapier malte, war ihm das andre gleichgültig wie ein Möbelstück.

Philaminthe, dieserhalb weniger punktuell veranlagt, faßte eines Tages ihre Erkenntnis in die glücklich gefundenen, glücklich gewählten Worte: „Du liebst nur meinen Körper", und wenn sie auch zwar nicht recht wußte, was sonst Liebenswertes an ihr zu finden wäre, ja wenn sie sich — und da kann Wedekind wieder

als Zeuge angerufen werden — auch wahrscheinlich jede andre Art Liebe verwundert verbeten hätte, so war dies weder ihr noch ihm bekannt, und beide empfanden die aufgeworfene Tatsache als Kränkung.

Antigonus nahm sichs zu Herzen. Hatte ihr Liebesspiel bis jetzt erst nachmittags begonnen, wenn er aus der Schule heimkehrte und die Mutter ausgegangen war, während stiller Übereinkunft gemäß der Morgenstunden relative Ungewaschenheit von dieser ästhetischern amourösen Tätigkeit ausgeschlossen geblieben war, so bemühte er sich nunmehr, die Universalität seines Liebens durch dessen Ausdehnung auf sämtliche Tagesstunden zu beweisen. Nie verabsäumte er in der Folge, den ihm knapp vor dem Schulgange gebrachten Kaffee rasch schlürfend, ihr einige innige und leidenschaftliche Worte zuzuraunen, und die Zusammenkünfte auf der Bodenstiege, früher bloß ein eilendes und ununterbrochenes Finden von Mund zu Mund, wurden nun vielfach zu einem sinnigen, stummen Aneinanderpressen und Handverschränken verwendet. Auch sie schien Zugang zu seinem Geiste zu suchen: korrigierte er abends seine Hefte und waren sie allein zu Hause, so wurde diese Zeit oft nicht mehr zu tollen Umarmungen verwendet, sondern sie nötigte ihn bei seiner Arbeit zu bleiben, die er unter der Petroleumlampe am Speisezimmertische ausführte, räumte inzwischen im Halbdunkel beim schöngeschnitzten Anrichteschranke und kam nur manchmal zu ihm, seinen blonden unter der Lampe gebeugten Scheitel, der wenigen Haarschuppen nicht achtend, zu küssen oder, Hand auf seiner Schulter oder Schenkel ruhend, sich still und traulich zu ihm zu setzen.

Wir wollen nicht rechten, ob die Mutter in Hinblick auf seine Pensionsfähigkeit häufig genug abwesend war, denn weder Antigonus noch Philaminthe dachten in ihren Seufzern vorderhand an bürgerlichen Segen, vielmehr hegten sie eine panische Furcht vor plötzlicher Heimkehr der Alten, hatten für diesen Augenblick immer einen genau festgelegten Sitz- und Beschäftigungsplan parat, um den Kupplerblick, soferne die abgearbeitete Alte einen solchen gehabt hätte, was aber schließlich doch nicht unwahrscheinlich gewesen wäre, mit Harmlosigkeit aufzufangen.

Es war also keineswegs Angst vor der Ehe, deren Joch er in seiner Liebesbereitschaft sogar willig akzeptiert hätte, die ihn in einen Zustand des Unbehagens brachte, sondern wir müssen, soferne wir die Setzung dieses Unbehagens gelten lassen, uns der schematischen Weibauffassung erinnern, in der Antigonus früher lebte, um zu verstehn, daß ihm die neue Sachlage nicht sonderlich adäquat sein konnte und daß sich Komplikationen ergeben werden. Es könnte beispielsweise Antigonus an seiner steten Aufgabe zur Gefühlssteigerung, an seiner unausgesetzten Spannung, das „ich-hab-dich-lieb“, das beim ersten Kusse zwar erstaunlich aber immerhin einfach ins Wort trat, jetzt mit einem Pathos erfüllen zu müssen, dessen Arsenal keineswegs einfach zu handhaben war, glattweg ermüden und sich aus seiner komplizierten Hingabe nach jenen einfachen und ruhigen Formen der Liebe sehnen, die einst die ausschließlichen für ihn waren; ein Augenblick der Hemmungslosigkeit könnte bald eintreten, und Antigonus würde fliegenden Pulses zum Ziel der Sehnsucht seiner niedrigen Lüste enteilen, um allerdings allsobald, im gleichen Tempo und in schweigender Angst vor dem Spezialarzte, zu Philaminthe zurückzujagen, die Sprach-

lose mit der Erzählung einer romantischen Verführung — die Frau eines Generals zog ihn in ihr Haus und Schlafgemach — imponierend zu überrumpeln. Wir wollen den sich anschließenden atemlosen Dialog Heinrich Mann überlassen und uns nach andern Kombinations- und Entwicklungsmöglichkeiten umsehn.

Antigonus malte nach wie vor Philaminthes Namen auf Löschblätter, doch ohne Teilnahme, setzte das Wort auch nicht wieder aus kunstreicher Zersplitterung zusammen, sondern verfolgte mit gereizter Aufmerksamkeit die Schüler, die weniger denn je wußten. Die Anspannung seiner Gefühle hatte ihm den Begriff des Seienden verschoben: lag es früher in seinem kleinen Wissen, d s er mit den Schülern tauschte, in den Kleidern, die er in bestimmter Ordnung anlegte, in der pflichtgemäßen Rangordnung, in der er mit Vorgesetzten und Gleichgestellten zu verkehren hatte, so hatten diese unzweifelhaft berechtigten Belange nunmehr unliebsamerweise in seinem Ich keinen Platz mehr: Philaminthens Aufgaben, die er eben wie jede andere voll auf sich genommen hatte, war eine Unendliche, denn mehr als ihren Körper lieben, hieß nach einem unendlich fernen Punkte streben, und dies zu vollziehen, bedurfte es aller Kräfte der armen, erdgebundenen Seele. Und muß diese das aufgeben, was ihr wirkliche Welt bedeutete, also ihr ausgebreitetes metaphysisches Werterlebnis, so ist sie leicht geneigt, nicht nur sich selbst, sondern auch das ganze wunderbare Phänomen ihres bewußten Seinsbestandes zu entwerten und zu negieren.

Alles Unendliche ist einmalig und einzig. Und da des Antigonus Liebe sich bis ins Unendliche projizierte, wollte sie auch einzig und einmalig sein. Dem aber stand die Bedingtheit ihres Werdens gegenüber. Nicht nur, daß er zufällig gerade an das Gymnasium dieser kleinen Stadt versetzt wurde, nicht nur, daß er zufällig gerade bei Philaminthens Mutter Zimmerherr werden mußte: es war die wahllose Zufälligkeit des so plötzlich perfektionierten Liebesbeginns, die er nunmehr als Ungeheuerlichkeit empfand, und die Erkenntnis, daß das Begehren, das damals zu ihrem Erstaunen in ihren Händen emporschoß, das gleiche sei, das er in den Armen jener Frauen erlebte, die er jetzt als Huren beschimpfte. Doch hätte er sich über diesen Mangel an Einmaligkeit, so sehr er ihn auch wirklich schmerzte, von seiner Seite schließlich hinweggesetzt, wenn er ihn nicht folgerichtigerweise auch bei Philaminthen hypostasieren hätte müssen. Denn das Subjekt kann in seinem Streben nach Unendlichkeit zu eigenerlebter, einmaliger Universalität vielleicht wachsen, seinen objektiven Gegenpol zu gleicher Größe zu erweitern, bedarf es aber einer Phantasie, die wohl Dante, jedoch kaum Gabriel Rossetti, zum wenigsten Antigonus aufbrachte. Dies heißt aber, daß er die Flamme des Begehrens stets um Philaminthens Hände sah und, obwohl ihrer Treue sicher, an der Möglichkeit ihrer Untreue leiden mußte und sicherlich tiefer als er es in jedem materialen Fall vermocht hätte.

So wurde er nicht nur in der Schule unleidlich, sondern auch dem Mädchen gegenüber. Setzte sie sich, ihrer Gartenlaubenhabitüde folgend, traulich zu ihm, so riß er sie manchmal an sich, biß ihr die Lippen wund, um sie einandermal wieder ungelenk wegzustoßen; kurz, er äußerte alle Ungezogenheiten der Eifersucht in ihrer rüpelhaftesten Form. — Es muß eigentlich nicht eigens erzählt werden, denn es versteht sich von selbst, daß Philaminthe schon längst, in Mutters

Eßzimmer, Antigonus Geliebte geworden war. Wenn sie damals ihre letzte Gunst, wie sie das nannte, was in Ansehung des von allem Anfang an als selbstverständlich Gewährten eher als symbolische Besitzergreifung zu bezeichnen wäre, wenn sie diese letzte Gunst auch lange hintangehalten und sich eigentlich erst gegeben hatte, als er, um ihr eben zu beweisen, wie seelisch er liebe, keinerlei diesbezügliche Wünsche und Gesten mehr äußerte, so lag es jetzt auf dem Wege ihrer gradlinigen Phantasie, daß sie, keiner Schuld sich bewußt, die Krise, die sie mit Verständnislosigkeit an ihm bemerkte, durch die verpönte körperliche Liebe zu heilen suchte, ihm eifrig das entgegenbringend, was sie sonst, schelmisch erhobenen Fingers, ihm so gern verzögerte. Die Arme! sie wußte nicht, daß sie damit nur Öl ins Feuer goß. Denn wenn Antigonus die sogenannte Gunst auch nicht verschmähte, so war es nachher um so ärger, denn umso klarsichtiger erkannte er, daß das ihm Geschenkte ebensowohl und mit gleicher Leidenschaft jedem andern hätte zu Teil werden können.

Er hatte sich nie mit andern verglichen, hatte stets seinen Unwert nur an der Unendlichkeit seiner Aufgabe gemessen. Nun sah er auch mit Schrecken, daß eine Unzahl junger und eleganter Männer durch die frühsommerlichen Straßen sich bewegten, und nie verließ ihn mehr der Gedanke, daß jene mit Leichtigkeit und im Meßbaren bleibend, lächelnd über ihn, den Über-sich-ausholenden, nicht nur Philaminthens, nein aller Frauen Liebe genössen, die allesamt für ihn bis jetzt unberührbar, doch nichts anderes seien als schlechte Weiber.

Zu ihr zurückkehrend, würgte er sie am Halse mit der Motivierung, niemand, hörst Du, niemand könne und werde sie je so lieben wie er, und die Tränen des entsetzt geschmeichelten Mädchens, dessen romantischer Sinn die Situation bejahte, flossen mit den seinen zusammen, beschließend, daß nur der Tod von solcher Qual erlösen könne.

Philaminthens Phantasie nahm das Wort des Sterbens auf und wandelte die Vorzüge der Todesarten ab. Die ungestümen Formen ihrer Liebe forderten ein großes Ende, und sie hätte sich nicht gewundert, hätte ihnen Edschmid 16 gedungene Mörder auf den Leib geschickt. Da dies jedoch nicht geschah und sich auch nicht die Erde zu erwünschtem Beben öffnete, noch der Hügel vor der Stadt Lava zu speien anfing, vielmehr Antigonus trotz schmerzverzerrter Miene täglich zur Schule wandelte und sie schon voll blauer Flecke war, vermochte sie ihn, ein Ende zu bereiten, daß er einen Revolver erstünde. Er fühlte, und wir, die wir es herbeiführen, mit ihm, daß damit die Würfel gefallen seien. Mit trockenem Munde, feuchten Händen betrat er das Waffengeschäft, stotternd das Verlangte bezeichnend und gleich sich entschuldigend, daß er solches zu seiner Verteidigung auf einsamen Wanderungen benötige. Mehrere Tage hielt er seinen Kauf verborgen, und erst, als sie, eines Morgens den Kaffee bringend, ihm mit zurückgeworfenem Kopfe zuflüsterte: „Sage mir, daß du mich liebst", legte er ihr zum Beweise die Waffe auf den Tisch.

Nun erfolgten die Dinge mit großer Eile. Den nächsten Sonntag trafen sie sich, sie einen Besuch bei einer Freundin vorschützend, wie so oft, im Nachbarorte zu gemeinsamer Wanderung. Ein letztes Mal sich in den Armen zu ruhen, hatten sie einen verschwiegenen Waldplatz mit schöner Fernsicht auf Berg und Tal gewählt, dem sie nun zustrebten. Aber der Blick, dessen Weite sie sonst als schön bezeichneten, sagte ihnen in ihrer Be-

klommenheit nichts mehr. Sie durchstreiften bis in die Nachmittagsstunden ziellos den Wald, hungrig, da das Essen nicht zum Tode paßte, und ruhten endlich wahllos und erschöpft zwischen den Büschen. „Es muß sein", meinte Philaminthe, und Antigonus zog die Waffe hervor, lud sie behutsam, legte sie vorsichtig neben sich nieder. „Tus rasch", befahl sie und schloß in letztem Kusse die Arme um seinen Hals.

Über ihnen rauschten die Bäume, Licht brach in kleinen Flecken durch leichtbewegte Buchenblätter, und weniges sah man vom wolkenlosen Himmel. Der Hand erreichbar lag der Tod, man mußte ihn bloß aufnehmen, jetzt oder in zwei Minuten oder in fünf, man war völlig frei, und der Sommertag war zu Neige, ehe ihn die Sonne verblaßte. In einer einzigen Handbewegung konnte man die Vielheit der Welt erledigen, und Antigonus empfand, daß sich eine neue und wesentliche Spannung zwischen ihm und jenem Komplexe auftat. Der Freiheit eines einigen und einfachen Entschlusses gegenüber wurde auch dessen Willensobjekt zur Einheit, wurde rund und schloß sich in sich, handlich in seiner Totalität wurde es problemlos und ein Wissen der Ganzheit, wartend, daß er es aufnehme oder wegstelle. Eine Struktur absolut ausgehender Ordnung, gelöster Klarheit, höchster Realität ergab sich, und es wurde sehr licht in ihm. Fernab rückte der Totaleindruck der Welt, und mit ihm versank das Gesicht des Mädchens unter ihm, doch verschwanden sie keineswegs völlig; vielmehr fühlte er sich jener Weltlichkeit und dem Weibe intensiver gegeben und verknüpft denn je, erkannte sie weit über jede Lust hinaus. Sterne kreisten über dem Erleben, und durch den Fixsternhimmel hindurch sah er Welten neuer Zentralsonnen im Gesetze seines Wissens kreisen. Sein Wissen war nicht mehr im Denken des Kopfes; erst glaubte er die Erleuchtung im Herzen zu fühlen, aber sie dehnte sich, sein Ich mitweitend, über ihn hinaus, floß zu den Sternen und wieder zurück, erglühte in ihm und kühlte in sehr wundersamer Milde, öffnete sich und wurde zu unendlichem Kusse, empfangen von den Lippen der Frau, die er als Teil seiner selbst und doch schwebend in maßloser Entfernung erfaßte und erkannte. Denn das Ziel des Eros ist das Absolute, das erreicht wird, wenn das Ich seine brückenlose, hoffnungslose Einsamkeit und Idealität, über sich und seine Erdgebundenheit hinauswachsend, dennoch durchbricht, sich abscheidet und im Ewigen Zeit und Raum hinter sich lassend die Freiheit an sich erwirbt. Im Unendlichen sich treffend, gleich der Geraden, die sich zu ewigem Kreise schließt, vereinigte sich die Erkenntnis des Antigonus: „Ich bin das All" mit der des Weibes: „Ich gehe im All auf" zu letztem Lebensinn. Denn für Philaminthen, im Moose ruhend, erhob sich das Antlitz des Mannes zu immer weitern Fernen und drang dennoch immer tiefer in ihre Seele, verschmolz mit dem Rauschen des Waldes und dem Knistern des Holzes, mit dem Summen der Mücken und dem Pfiff der Lokomotive zu einem rührenden und beseligenden Schmerze der vollkommenen Geheimnisenthüllung eines empfangenden und gebärenden Wissens des Lebens. Und während sie die Grenzenlosigkeit ihres wachsenden und erkennenden Fühlens entzückte, war ihre letzte Angst, solches nicht festhalten zu können: geschlossenen Auges sah sie vor sich, vom Rauschen und von Sternen umgeben, das Haupt des Antigonus, und ihn lächelnd von sich haltend, traf sie sein Herz, dessen Blut

sich mit ihrer Schläfe vermischte. — — Es ist der anmaßende Irrtum der Naturalisten, daß sie den Menschen aus Milieu, Stimmung, Psychologie und ähnlichen Ingredenzien eindeutig determinieren zu können vermeinen. Wir wollen uns hier mit der materialistischen Beschränktheit nicht auseinandersetzen und bloß anmerken, daß der Weg Philaminthens und Antigonus wohl zur Ekstase hätte führen können, um in ihr den unendlich fernen Punkt eines außerhalb der Leiblichkeit und doch in ihr eingeschlossenen Liebeszieles zu finden. Da aber, wie gesagt, das Menschliche keineswegs eindeutig ist, so ist immerhin auch anzunehmen möglich, daß der Weg vom Schäbigen ins Ewige für Antigonus und Philaminthe vorzeitig abgebrochen worden wäre. Wenn auch die Todesbereitschaft als solche eine gewisse Katharsis bildet, deren logische Lösung und Folge als eine kleine spießbürgerliche Befreiung ihrer armen Seelen zu denken ist, als eine Festigung der Seinsanschauung aus Labilität ihrer kleinen Qual, so wäre, nachdem sich die Dinge zwischen den Gebüschen eben bloß in gewohnt plumper Ungelenkheit vollzogen hätten, nichts andres übrig geblieben, als das soi disant natürliche Ende. Spät abends hätten dann Antigonus und Philaminthe den letzten Zug erreicht, um einem Brautpaare schon gleich in einem Wagen erster Klasse, Hand in Hand, der Heimat zuzueilen. Würden Hand in Hand vor die ängstlich harrende und erschreckte Mutter hintreten, und pathetischen Gestus des Nachmittages beibehaltend, kniet der Pensionsfähige auf dem grünlich schimmernden Linoleumboden nieder, den mütterlichen Segen zu empfangen.

Jedes Kunstwerk muß exemplifizierenden Gehalt haben, muß in seiner Einmaligkeit, die noch durchaus nicht Eindeutigkeit sein muß, die Einheit und Universalität des Gesamtgeschehens aufweisen können. Wir haben uns nichts vorgeflunkert, haben unsre Geschichte nach ihren Möglichkeiten hindurchdacht und darnach gemeinsam konstruiert. Wir wollen uns gegenseitig nichts vormachen, wir wollen uns aber auch nicht verhehlen, daß unsre Geschichte sehr schön ist.

H. J. Broch

VOM WESEN DER KRITIK

Ein allerdings jugendlicher Herausgeber bekanntmachte im August 1914 in den Journalen, daß er das Erscheinen seiner Zeitschrift einstelle, denn „nun sei die Zeit zum Handeln". Wie verkommen muß das Denken oder vielmehr das, was man heute so darunter versteht, geworden sein, um in einen solchen exkludierenden Gegensatz zum Handeln gebracht werden zu können! Wie sehr muß das Handeln nichts mehr weiter als Handel, Welthandel meinetwegen, bedeuten, mit bedenklich vereinbar, aber nicht mehr mit gedanklich! Aus welchem Denk- oder Handelskreise ja auch Wort und Sache der Realpolitik stammt, die einer immer dann zu treiben vorschlägt, wenn er rein nichts politisch zu denken hat, sondern nur „handeln" will.

Nicht übel hat jemand das Denken ein verhaltenes Handeln und Sprechen genannt. Die denkende Vernunft ist eine Kraft, die sich in Arbeit zu transformieren sucht; sicher hat sie ihr mechanisches Äquivalent, und alle Denker, alle wahrhaft Intellektuellen leiden nicht nur nicht an sozialer Anaesthesie, sondern fühlen sehr lebhaft die soziale Mission der Wahr-

heit. Descartes war, was immer er auch dagegen sagen mochte, verzehrt vom Proselytismus, und Leibniz träumte, wenn er seinen Instinkten Lauf gab, von einem Dienertum der Mikrokephalen und Anthropoiden und der Retablierung des Despotismus zu Gunsten der denkenden Gattung. Wenn Renan lächelnd die Macht zu verachten vorgab, so weil er ein verstümmelter Aristokrat war und zu stolz, um sich zu beklagen; aber sein Lächeln war nicht das eines glücklichen Menschen, sondern voll Bitterkeit des Ressentiments. Auch wenn die Denker die Indifferenz gegenüber der populären Demenz empfahlen, so taten sie das im Bewußtsein ihrer numerischen Schwäche und der indiskutabeln materiellen Allmacht des Irrtums: darum affektieren sie lieber die Unempfindlichkeit, als daß sie einen ohnmächtigen Haß zugeben. Aber sie lebten wahrhaft nicht in behaglicher Ruhe neben dem Irrtum, denn dies ist nicht möglich. In jedem Denker ist die Leidenschaft eines Ikonoklasten, und er hat gegen jeden Narren einen physiologischen Haß, — der mag im heutigen relativistischen Denkbetrieb recht schwach geworden sein, so schwächlich wie das Denken selber, das abdankt, wenn ein Krieg die Zeit bringt, wo „zu handeln" ist. Irrtum, zu sagen, daß es abdanke, denn es hat ja nicht geherrscht. Es hat schon zuvor gehandelt und mit sich handeln lassen.

Das Handeln — politisches, militärisches, wirtschaftliches — wird heute mehr als je als der schöpferische Akt schlechthin angesprochen, dem das Denken als kritische Anstrengung des menschlichen Geistes untergeordnet sei. Nur in der Metapher und fern allem wahrhaften Glauben, daß es wirklich so sei, wird eine Glaubenshandlung oder ein Dichtwerk als Tat angesehn. Und dem entspricht, daß man in der kritischen Tätigkeit ein Tun von noch viel zweifelhafterm Wert erblickt, zumal Kritik heute in litteris so selten ist wie häufig das Rezensententum, das von der Kritik nichts als sekundär-formale Derivate entlehnt und seinen Unfug damit treibt, genau so wie das meiste dessen, was sich heute Kunst nennt oder so genannt wird, von der Kunst formale Derivate entlehnt und damit seinen manchmal interessanten Aufwand besorgt: innerhalb dieses Bereiches protestiert der „Künstler" gegen seinen „Kritiker" und zitiert die Goethesche Aufforderung, den Rezensenten totzuschlagen, womit er sich übrigens nur auf die Seite Goethes schlagen will. Scheiden wir diese falschen Wertträger und Wertgeber aus, um in der absoluten Sphäre von Kunst und Kritik, von schöpferischer und kritischer Kraft zu bleiben, so geben wir gleich den Rangunterschied zu und sagen, daß die schöpferische Kraft höhern Ranges ist als die kritische, aber bemerken: daß sich vorhandene schöpferische Kraft nicht ausschließlich in Werken der Kunst geäußert, ja daß es Epochen in der Geschichte eines Volkes wie in der Einzelgeschichte der schöpferischen Person gibt, wo sich diese Kraft in Kunstwerken gar nicht äußern kann und als doch vorhanden andre Formen der Äußerung aufsuchen und ausbilden muß. Die schöpferische Kraft setzt Elemente und Materien vorhanden voraus, mit und aus denen sie als synthetisch gerichtete Kraft arbeitet: sie äußert sich in keinerlei Werk, wenn diese Elemente und Materien nicht gegeben sind, als welche wir in der Schriftkunst außer der Sprache die Ideen kennen, die in einer Zeit gemein vorhanden sind; also nicht bloß die individuell erreichbaren Ideen — nach denen immer jeder Epigone greift — oder gar von der Schriftkunst

zu schaffende Ideen. Ebenso auch nicht individuell erzeugte Sprechformen oder aus deren altem Bestande erlernte. Nur bedingt ist der Dichter sprachschöpferisch, aber Ideen zu schaffen, ist gar nicht der Dichtkunst, sondern der Philosophie Aufgabe. Damit sein Werk Erscheinung werde, muß der Dichter in einer spirituellen Athmosphäre stehn, in einer gewissen Ordnung der Ideen hausen, um sein synthetisches Werk divinieren zu können. Die Seltenheit solcher Atmosphäre bezeugt die Seltenheit großer schöpferischer Epochen und bezeugt ferner das Zu-kurz-kommen, das Ungenügende, Untragende im Werke an sich großer Begabungen wie zum Beispiel Lenaus. Es ist das gelungne Werk eben nicht allein auf die schöpferische Kraft des Einzelnen zu stellen, sondern auch auf diese zweite Komponente, welche das ideell tragende Zeitmoment ist. Dieses Zeitmoment zu schaffen, ist nicht nur außerhalb der Kraft des Dichters — selbst es zu kontrollieren, ist nicht in seiner Artung und Macht. Aber diese Kontrolle zu üben, liegt im Bereich der kritischen Kraft, deren Äußerung ist, in allen Gattungen des Wissens, der Philosophie, Theologie, Geschichte, Kunst den betreffenden Gegenstand zu sehn, wie er an sich wirklich ist, das heißt aus ihm das Gesetz seines kritischen Methodus abzuleiten. Die Kritik tendiert, eine Ordnung, einen Kanon der Ideen zu errichten, eine intellektuelle Situation zu schaffen, in welcher die schöpferische Kraft des Dichters die für ihre Äußerung günstige Atmosphäre findet. Denn es erreichen die von der Kritik aus der phänomenologischen Anschauung ihrer Gegenstände gewonnenen ideellen Werte die Gesellschaft, rühren, bewegen, ändern deren Leben — und damit ist der Boden geschaffen, auf dem die schöpferischen Epochen der Literatur zustande kommen. Ein Hinweis auf die kritische Vorperiode der deutschen Klassizität, die Tätigkeit der Schweizer und Lessings, dürfte hier genügen und im Einzelnen nicht auszuführen sein.

Es gibt kein zeitloses Dichten, denn der Dichter lebt als ethisch höchst wertvoller Teil der menschlichen Gemeinschaft in und aus einer bestimmten Zeit in die Zeiten, nicht aus den Zeiten in seine Zeit; er ist nie und nimmer ein Unmensch, ein Abstraktum, das sich wie zufällig und mit seinem Unwesentlichen in einem Privatmenschen versteckt, der einen bürgerlichen Namen hat, um mit seinem Wesentlichen, eben dem Dichterischen, außer der Zeit und Welt zu sein, die er lebt — bei den Sternen etwa. So außerzeitlich lebend konzipiert sich rollenden Auges nur der Dichterling und Dilettant. Es ist vielmehr so, daß der Dichter seine Zeit am intensivsten lebt — erleidet — aus Energien solchen Mit-Lebens, deren Übermaß die Unsterblichkeit seines Werkes nähren. Nur dieses Mit-Leben gibt dem Dichter den Wert, der als ein ethischer sein Tun mit anderm Tun vergleichen läßt. Es wird die sittliche Größe und Bedeutung des Werkes daran zu erkennen sein, bis zu welchem Umfang der Dichter seine erlebte und erlittne Umwelt zum Ausdruck bringt.

Je komplexer das Leben, je durchworfener dessen kulturelle Wertigkeit, um so wichtiger wird die kritische Arbeit zur Bereitung der von der Zeit her bestimmten Möglichkeit einer dichterischen Entfaltung, welche die Dauer in sich trägt. Außerordentlich war die kritische Arbeit, welche dem Erscheinen Goethes voranging, ihm Welt und Leben als die geordneten Elemente und Materalien in ganz anders durchgearbeiteter Weise bot als diese Elemente etwa jenen durchaus

genialen frühfertigen Engländern Byron, Shelley, Keats, Wordsworth gegeben wurden, deren Werk immer noch, heute noch sanguinische Hoffnungen begleiten und begleiten müssen, weil es für die in sich ruhende Dauer nicht vollendet und irgendwie am frühen Sterben ihrer Schöpfer mitgestorben ist. So haben diese Schöpfungen nicht viel mehr Dauer als Werke weit weniger glänzender Epochen, jener etwa, aus der uns Herrick noch etwas bedeutet, dessen Wert doch gewiß als Eigenwert geringer ist als der des Keats oder gar Byrons. Man kann sagen: jene Engländer wußten nicht genug, und so fehlt ihrem Werke bei allem Glanz, aller Tiefe und aller Energie die kulturelle Weite, die höchste sittliche Bedeutung und, nicht zuletzt, die dichterische Mannigfaltigkeit. Dieses Werk blieb genialisch unvollendet, weil ihm keine kritische vorgehende Kraft die Atmosphäre schuf. Ein groteskes Beispiel solchen Nicht-Wissens aus fehlender Kritik, wie wir dies verstanden haben wollen, bietet der sogenannte deutsche Naturalismus der 80 er Jahre, wo allerdings auch ein sehr großes kritisches Wissen nicht vermocht hätte, aus diesen Dilettanten mit Nachahmungstrieb Dichter mit schöpferischer Kraft zu machen. Einer der Gründe, daß dieses „jüngste Deutschland" so etwas wie Epoche sein konnte, lag aber immer darin, daß keine Zeit kritisch verwahrloster war als diese Jahre von 1880 bis 1900 und nicht nur in der speziell ästhetischen, sondern in jeder Kritik. Der geistige Zerfall aller dieser Größen, die sich platt auf ein plattgesehenes Leben warfen, um auf dem Bauche oder tiefer einen Abdruck davon zu nehmen, mußte darum bereits in einem Alter eintreten, wo sonst der schöpferische Mensch erst seines ganzen Umfangs inne wird: hier wurde man die gähnende Leere inne, in die man rasch Errafftes von überallher stopfte: Klassik, Romantik, Symbolik, Mystik — wie es Laune und Mode brachte. Die nachfolgende Generation erschrak und besann sich: sie wurde kritisch. Und erst die dritte Generation seit jenen Sudermann und so weiter ahnt Verantwortung, denn sie ist kritisch vorbereitet.

Über die Bedeutung des gebrauchten Wortes Wissen ist noch einiges zu sagen. Vor allem, daß es nicht etwa Belesenheit bedeutet. Daß der Dichter nichts lesen dürfe, war ja nur deutsche Meinung jener „Dichter" um 1880. Aber daß der Dichter belesen zu sein habe, ist keinerlei Forderung. Shelley war belesen, und Coleridge verschlang Bibliotheken. Pindar aber dürfte nur sehr wenige Bücher gelesen haben und auch Shakespeare nicht viel mehr. Aber in jenen Epochen, der des Pindar und der Shakespeares, gab es ein immediates Wissen aus einem lebendigen Kulturganzen; Volk oder Gesellschaft waren von Gedanken durchdrungen, welche das Leben deutlich abformten; es bedurfte eines Umwegs über Lernen und Bücher gar nicht, um zu wissen; und war der Zustand dieser Gesellschaft, dieses Volkes eben ein solcher, daß er ohne kritische Mittler schon die Basis für die Auswirkung der schöpferischen Kraft gab, von diesem Zustand selber seine Data, seine Materie und seine Elemente empfing. Nicht anders im Mittelalter, das die im Verfalls-Latein aufgekommne Kritik wieder vergessen konnte, weil ein Zustand war, der unmittelbar dem Minnedichter gab, was er brauchte. Alles Wissen der Welt ist für den Dichter nur dann von Wert, wenn es ihm das Zeitmoment vermittelt, das er lebt, damit sich seine schöpferische Kraft äußern kann. Zu dieser Kraft selber kann er natürlich durch keinerlei Wissen

gelangen, denn sie ist nicht erlernbar, außer in jenen öden Zeiten, wo für Dichten ein Nachahmen von Mustern galt. Aber diese Nachahmer von Mustern waren Gelehrte und Bürgermeister und seltsame Pedanten, Dichter aber in gar keinem Sinne des Worts.

Wo die Gesellschaft nicht mehr so ist, daß sie sich ohne Mittler dem Dichter als Element bietet, da mögen Bücher und Kenntnisse dazu Hilfen sein, daß Einer sich eine seinem Bilde der Welt gleichende Welt aus Wissen und Einsichten konstruiert, in der er leben und wirken möchte. Dieses Gebilde ist aber für den Künstler durchaus kein volles Äquivalent für die verlorene kulturelle Voraussetzung eines Shakespeare — wohl aber kann solches Konstruieren eine Vorbereitung für eine kommende solche kulturelle Voraussetzung sein, eine Beschleunigung ihres Eintretens, und darin liegt der Wert solcher konstruktiver Vorwegnahmen dessen, was sein könnte, sein sollte, sein wird. Nichts war in dem Deutschland von 1750 vorhanden, was das Perikleische Zeitalter auszeichnete oder die Zeit der Elisabeth. Und hier ist der Grund für die schwierige weil schwache Seite des Dichters seit dem Ende des Grand Siècle. Hier lag die schwierige und schwache Seite auch Goethes. Aber seine Stärke darin, daß es eine kritisch belebte und lebendige Bildungsschicht gab, diese wenigstens, und welche bedeutend genug war, daß sie ein Äquivalent abgeben konnte für den fehlenden allgemeinen Kulturstand. Goethe fand seiner schöpferischen Kraft den Boden, wenn auch nicht in einem lebendigen kongenialen Leben der Nation, so doch in einem lebhaften Dasein einer durchaus kultivierten gebildeten Schicht gegeben, an deren kritischer Weiterbildung er, das dichterische Amt beiseitesetzend, selber noch arbeitete. Jenen Engländern im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts fehlte nicht nur das national-kulturelle Leben, sondern auch die kritisch gebildete Schicht, und so verbrauchten sie ihre schöpferische Kraft in einer Isolation von allen Seiten: sie kamen nicht zur Welt, die sie brauchten, um das zu bedeuten was sie ihrer Anlage nach bedeuten sollten.

Man erwartet von diesem Kriege, von dessen Erlebnis man überhaupt alles erwartet wie von einem Universalautomaten, auch so etwas wie eine fundamentale geistige Erneuerung der Literatur, und man denkt in solcher Erwartung nicht nur wie auf der daran politisch interessierten Seite an so etwas wie eine betont national-patriotische Literatur — die betreffenden Sänger dürften sich ja wohl ausgezwitschert haben — sondern an allerlei geistige Vertiefung und gefühlsmäßige Erweiterung, Mysterienspiele über das Erbarmen vielleicht oder sonst so was Frommes, Weiches, Gütiges, Herzübergebendes. Wir erlauben uns, diese damit dem Kriege zugeschobene Rolle des Kritikers durchaus zu bezweifeln; denn wir vermissen in ihm gänzlich jene reinen Ideenkomplexe, die allein für die Künste in Betracht kommen. Denn die genannten Gefühligkeiten wird man doch wohl nicht als Ideen ansprechen wollen, so wenig wie vor dem Kriege die mechanische Tatsache, daß die Menschen das Telefon bestaunten, weil sie das Telefon mit der Stimme verwechselten, oder das Flugzeug anbeteten, weil sie diese Maschine für die darin fahrenden Menschen hielten. Wir erinnern an die französische Revolution, deren positive Wirkung auf die Kunst nicht nur außergewöhnlich gering war im Verhältnis zu dem Ereignis, sondern welche, nach Goethes Zeugnis, eher eine negative

Wirkung auf die Kunst gehabt hat und nicht nur in Deutschland. So außerordentlich stark der Rationalismus von 1700 bis 1770 als ein reiner Ideenkomplex auf die Gestaltung der europäischen Literaturen wirkte, so gering war in diesem Bereiche die Wirkung der Revolution, deren Ideen, sofern welche da waren, sich sofort auf eine politische Praxis nicht nur wandten, sondern von ihr überhaupt als Ideen ausgewählt wurden, indem von jeder Idee die Legitimation ihrer menschlichen Vernünftigkeit verlangt wurde — sehr entsprechend so dem französischen Geiste, wie es dem englischen Geiste entsprach, daß man 1642 bei jeder Einrichtung nach deren Legalität fragte oder bei Ideen danach, ob sie in Übereinstimmung mit dem Gewissen seien. Solche typisch insulare Haltung eroberte sich die Welt nicht, während es den Ideen der französischen Revolution wohl gelang, die allgemeine Begeisterung zu wecken, weil die geringste Rolle in den menschlichen Betätigungen überall die Vernunft spielt. Daß sie, die man ein Jahrhundert lang rein ideell manipulierte, von nun ab die erste Rolle im praktisch-politischen Leben haben solle, begeisterte zu allem Sinn und Unsinn, Heroismus und Verbrechen, welche die Revolution begleiten. Und dies, weil die Ideen der Revolution unmittelbar praktisch gerichtet waren als die ganz unkritisch „richtigen" Ideen — darum, weil sie in diesem unmittelbaren Sinn praktisch-politisch waren, sind die Ideen von 1789 nicht mit reinen Ideenkomplexen vergleichbar, wie sie die Renaissance und die Reformation aufstellten, wohl aber vergleichbar mit den Ideen von 1917, die aus einer Praxis abgezogen direkt in eine Praxis gebracht werden sollen. Das von praktischen Erwägungen geleitete Hin- und Herschieben schafft, so riesig auch die darauf verwandte Kraft ist, nicht das, was als eine geistige Atmosphäre für die Kunst und den Künstler allein in Betracht kommt. Was hier geschieht, ist kein geistes-kritisches Werk — das schon zehn Jahre vor dem Kriege einsetzte und durch ihn gar nicht geändert oder auch nur modifiziert wurde — sondern ist nichts als praktisch-politisches Bessermachen, wodurch diese Tätigkeit als höchst wichtige durchaus nicht für ihren Bereich entwertet werden soll, sondern nur für den Bereich der Kunst und der Kritik. Wer sich von der Änderung eines Wahlmodus eine Aufbesserung der Kunst verspricht, irrt sich entweder über das Wählen oder über die Kunst. Es sind nichts als praktische Gedanken, die einer über Wählen, Sozialisierung des Kapitals und so weiter hat, aber es äußert sich hier nicht der kritische Geist, den die Neugierde nach den besten Ideen leitet, nicht nach den praktischsten. Indem so der kritische Geist sterile Konflikte vermeidet, indem er sich nicht in die Sphäre begibt, innerhalb welcher enge und relative Konzeptionen allein irgend Wert haben, mag er seinen augenblicklichen Einfluß mindern, aber nur dadurch gelangt er zu den weitern und vollendetern Konzeptionen, denen er allein sachlich verpflichtet ist. Jede Art Praxis, sei diese politischer, moralischer, ja selbst religiöser Art, beruht auf nur sehr inadaequaten Ideen, denn es ist den Menschen in ihrer großen Mehrzahl nicht eigentümlich, daß sie ein brennendes Verlangen danach haben, die reine Idee zu erkennen; sie begnügen sich bestenfalls mit dem Beiläufigen. Aber auch dieses Beiläufige wird nur dann aufgenommen werden können, wenn die dem kritischen Geist Verpflichteten eben nicht dieses Beiläufige besorgen, sondern nur die reinen Ideen bedenken, mit an-

dern Worten, wenn sie nicht praktisch und relativ, sondern rein und absolut denken, mag man sie auch im Augenblick wie immer mißverstehn, und mag dies Mißverständnis so universal sein wie in unsrer Zeit. Der spekulativ reine Kritiker wird zu seinem eignen Mißverständnis, wenn er sich in die unmittelbare praktische Kritik begibt, denn er muß als spekulativer Kritiker wissen, daß auf diesem Gebiete die Werte der Wahrheit die geringste Kompetenz haben und sie darin, wenn überhaupt, so nur in verzerrender Maskierung eingeschmugelt werden können. Diese Verstellung zu besorgen, aus was immer für Gründen, ist nicht nur nicht Aufgabe des Kritikers, sondern deren Aufhebung. Es ist eine flach liberale Redensart aller Arten von billigen Weltverbesserern, daß man es satt habe, solche Subtilitäten echter und falscher Kritik zu unterscheiden und daß jeder verpflichtet sei, so gut er könne, praktisch an dem Karren der Menschheit zu ziehn, damit er aus dem Dreck käme, denn Bewegung sei die Hauptsache, und alles wolle die Wahrheit, wofür wir nur schnell noch eine Partei gründen, nämlich die der Praktisch-Denkenden. Nun, auf solche Weise würde die Erkenntnis der Wahrheit eine amüsante soziale Angelegenheit werden, ein lustiges Wettrennen Aller nach Allem, mit erheiterndem Übereinanderpurzeln und dem leichten Glücksgefühl bequem genommener Hindernisse, kurz sehr viel Staub und sehr wenig Denken. Äußern ungeduldige jugendliche Gefühle den Wunsch nach solchem Praktischwerden der kritischen Kraft, so bedeutet das nicht viel Irrtum und nur dies, daß diese Jugendlichen nicht wissen, daß das „Praktische“ darin besteht, ein Gesetz über die Reblausschäden brauchbar zu konzipieren oder eines über das Lombardgeschäft; diese Jugendlichen denken bei ihrem Wunsche nach „praktischem Denken“ ans Weltumstürzen, weil sie in ihrem Temperamente, wie W. Rathenau mir einmal schrieb, nicht wissen dürfen, daß eine umgestürzte Tonne Teer ihren Inhalt wohl von sich gibt, aber höchst langsam, und daß sich die Menschen die Form ihres Lebens in einem mühsamen Schritt vor Schritt ergangen und nicht in Sprüngen erhüpft haben. Äußern aber die Alten den Wunsch, daß das Denken praktisch werde, so wollen sie damit, wenn überhaupt etwas, die Beuge des Reinen in ihr Unreines — zumeist aber ist es nichts weiter als Verachtung des Denkens aus dem Unvermögen, aus dem Bauche das Denken nicht denken zu können.

Allen diesen Versuchungen gegenüber hat der kritische Geist zu widerstehn und nicht darauf zu hören, daß auch er terrae filius sei. Périssons en resistant kann in höchster Bedrängung immer nur sein letztes Wort sein. Der kritische Geist muß geduldig zu warten wissen und darf nicht hurtig zum Ziel eilen wollen, weil es von praktischer Wichtigkeit ist; er muß die Distanz zu den Dingen bewahren; er muß imstande sein, Elemente auch dann als positive zu werten, wenn sie einer Macht zugehören, die in ihrer praktischen Sphäre vom Bösen ist; er muß Elemente auch dann als negativ wertig erkennen, wenn sie in ihrer praktischen Sphäre vom Guten sind; denn das Praktisch-Gute und das Praktisch-Böse sind keine Kriterien; und er muß dies, ohne hier der praktischen Sphäre zu schmeicheln, dort ihr zu drohen, denn der kritische Geist ist nicht Partei. Ab integro saeculorum nascitur ordo: dies ist der Leitsatz für die kritische Einstellung, was nicht bedeutet, daß er in eine Abstraktizität verfallen soll, tautologisch wie die Mathematik. Die Einstellung

wird ihn nur davor bewahren, in Urteil und Wertung innerhalb des Relativen zu bleiben, indem er das „Wenigst-Relative“ als das schon „Fast-Absolute“ auszeichnet. Auf die literarische Kritik, der wir unsre Beispiele entlehnten, auch hier gewandt, will das sagen, daß man etwa bei erkannter Unwertigkeit einer Literatur — nehmen wir die deutsche von 1880 bis 1900 an — die Vergleichspunkte nun nicht innerhalb dieses Unwertes selber sucht und das weniger Schlechte als Maß für das Ganz-Schlechte aufstellt, sondern daß man auch den Zustand der gleichzeitigen außerdeutschen Literatur in Betracht zieht oder, wenn auch dies nicht zureicht, um die kritische, immer positive Aufgabe zu lösen, frühere Literaturen.

Wir haben in diesen Bemerkungen den Umfang des Gegenstandes kaum angedeutet, geschweige erschöpfend beschrieben; wir wollten nur Wert und Wesen der Kritik prinzipiell anmerken in einer Zeit, welcher der Begriff der Kritik sich verunreinigt hat so sehr, daß Kritiker selber, dies nicht merkend, auch dann noch wahrhaft kritisch zu sein vermeinen, wenn sie nichts als praktisch sind.

M. A.

HEINRICH VON STEIN

Man kann von ihm nur Gutes sagen. Er war ein Musterschüler seiner Zeit. Frühreif begab er sich mit schönem Ernste an seinen Beruf; auch durchstreifte er Gottes herrliche Erdenwelt; zog ins Land der Sehnsucht, wurde dort von Malwida v. Meysenbug dem Bayreuther Meister empfohlen; war mit 28 Jahren Universitätsprofessor und starb mit 30, sicherlich zu früh als Mensch, doch beendigt in seinem Wirken.

Stein war ein Dichter und Denker von ausgezeichneter Blässe. (Gesammelte Dichtungen, Inselverlag.) Es lugen ihm die Burgen ins Weite, hoher Sinn ist Rittern zu eigen, sehr ruhmbesessen ist Alexander, stattliche Hausfrau waltet, klösterliche Stille gibt es in einsamer Zelle, und manchmal zeigt sich eine kleine aber weltfremde Geilheit: Ludwig küßt sie auf ihre lachenden, blühenden Lippen, einmal, wiederum und immer wieder; und sie erwidert seine Küsse; es ist wohl lieblich anzusehn, wie sie die Hände gebunden steht durch die verborgene Last, und doch mit herrlicher Freiheit das Haupt bewegt, und sich dem Manne hell erglühend zuneigt. Tauler dagegen ringt mit Gott, und Friedrich hat es mit Zieten von wegen des Glaubens und der Pflicht: „wenn er brummen will Zieten, so geh er nur immer seiner Wege“; der große deutsche Husarengeneral ist „tieftraurig“, weil ihm nämlich das Seelenheil des geliebten Herrn am Herzen liegt. Und in diesem Tone geht es durch die sogenannten dramatischen Bilder wie durch die sogenannten Erzählungen fort; überall werden innige Blicke gewechselt, glühende Liebesworte werden zugeraunt, und die seelischen Komplikationen werden durch Ächzen, Leuchten, Brennen, Zerschmettern und Zerschmettert-sein kundgetan. Man hat Steins dramatische Bilder mit denen Gobineaus verglichen, doch welch ein Unterschied! Hier dialogisierte Lesefrüchte, vorgetragen von den stets gleichen Freiheitshelden, obligaten Patriarchen voller Güte, Stichworttyrannen und Brüsten mit Doppelseelen, dort der Versuch eines historischen Temperamentes, in die Geschichte hinein zu sprechen, und die Kraft, diese, trotz einer einseitigen und dogmatischen Theorie,

zum lebendigen Argument zu erheben. Stein glaubte zu „schauen", als er sich zu Plattitüden Illustrationen dachte, und Wagner, in einem geradezu unerhört redseligen Exkurs über diese merkwürdige Art des blinden Schauens, bestärkt ihn darin: auch er erlebte solches Schauen, beispielsweise kamen am Schließungstage der Pariser Weltausstellung die Schulkinder mit ihren Lehrern, und unter diesen gab es eine Ordensschwester, von der sah er einen Blick, aber der genügte: „Ohne Seele alles — außer jener einen armen Schwester", ja im Unscheinbarsten, und so schreibt er an Stein: „Sie geben keine Abstrakta", womit er allerdings wieder Recht hat, denn diese Bilder sind bedeutend langweiliger als jede abstrakte Meinung, sie sind Schulwandtafeln für einen Anschauungsunterricht nicht einmal abstrakter Klischees.

Jede Philosophie kann im Prinzipiellen als eine Abstraktion des Erlebens genommen werden, und auf dem Boden seiner illustrativen Wirklichkeit ist der Denker Stein zu verstehn. Er hatte die Konkretionen seiner Klischees zu abstrahieren, und zu dieser Zirkelbewegung des Geistes bot ihm der Positivismus ein willkommenes Gefäß. Ob hierbei sein enger Anschluß an Dühring auf seine anlehnungsbedürftige Jünglingsnatur, die sich auch Wagner gegenüber zeigt, zurückzuführen ist, wobei — Adlerscher Minderwertigkeittheorie folgend — dem Schwächlichen die revolutions-phantasierende Pose jener Männer besonderer Leitgedanke gewesen sein mochte, ist eigentlich nebensächlich; denn es ist vollkommen irrelevant, ob er die „königliche Fahne des Positivismus" (Ideale des Materialismus S. 23) mehr oder weniger hoch gehalten hätte, da er sich durchaus unscheinbar und jüngerhaft in das bestehende Dühringsche System einfügte, ohne dessen Horizont irgendwie zu erweitern oder ihm neue Inhalte zu geben. Das einzige Plus, das er diesem Positivismus brachte, war der Nachweis, daß man ihn noch unkritischer und, sagen wir, poetischer vortragen konnte: die „Ideale des Materialismus" sind ein kapitelweises Pendeln zwischen Abstraktion und Konkretion des Klischees und endigen demgemäß auch in der leeren Apotheose: „Da war das Haus des Gedankens bereitet, ein kreisförmiger Tempel, . . . in den traten Adam und das Mädchen des Nachts, da der Mond über dem Meere stand und das Innere des Tempels hell und still erleuchtete. Da stand in der Mitte ein schneeweißes Lager, von einem Kranze von weißen Blumen umrahmt . . . An das Lager traten die Beiden, seine junge Männlichkeit, mehr schlank als kräftig", und so weiter . . . „Unser Sohn wird ein Sieger sein ohne Kampf, sagte die Braut . . ." und er antwortete nicht, daß sie den Mund halten soll, sondern äußert ebenfalls symbolische Zukunftshoffnungen in gewählter und längerer Rede, worauf erst schnurstracks das Notwendige geschieht.

Dieses nebulose Philosophieren, das Stein auch dem Giordano Bruno zuschreiben möchte (selbst der ihm sonst doch sicherlich gewogene Chamberlain muß ihn — Kantbuch S. 360 — hier richtig stellen), findet nur einen Ruhepunkt: die ästhetische Position. Mit Rücksicht auf die hypostasierte Dichter-Denker-Konstitution erscheint die Prävalenz des Ästhetischen leichthin plausibel, fundierter allerdings, wenn man bedenkt, daß man es hier mit einem Musterschüler, also einem Typ der Philistrosität zu tun hat. Denn begreift man den Philister als den Menschen, der das ihm Dargebotene dogmatisch hinnimmt und als Seiendes anerkennt — was bei Stein, wie

wir meinen, wohl zu konstatieren ist — wem die Welt solcherart zu einem System starrer Inhalte wird, dem wird das Relationsmäßige nebensächlich, und sein Interesse richtet sich auf das abgelöst Seiende. Aus der Relation herausgehoben, ist das Ding aber nur mehr dem subjektiven „Eindruck“ bewertbar, der sich auf der Linie Schön-Häßlich skaliert, und so mag es erklärbar sein, daß der Philister, wenn er nach seinen Geschäften die sogenannte Erhebung sucht, immer aufs Ästhetische verfallen muß. Man wird aber auch inne, daß die Relationslosigkeit des rein ästhetischen Urteils für eine wahre geistige Lebendigkeit, die immer irgendwie zum Humor tendiert, keinen Platz läßt. Der ästhetische Mensch, und Stein nicht zum allerwenigsten, ist immer „fade“, denn der Begriff des Humors ist nur an dem der Relation zu denken: an der Starrheit ihres rationalistischen Weltbildes erhalten Philister und Ästhet das Stigma ihres Wesens: die absolute Humorlosigkeit.

Immerhin: innerhalb einer Gesamterkenntnis hat die ästhetische Bewertung ihren wohlberechtigten Platz. Stein jedoch, der sich in engem dogmatischem Kreis bewegte, war auch im Ästhetischen auf Dogmatismen angewiesen, die ihn allerdings auf seinen richtigen Weg, den der eklektischen Historie, brachten. Diese seine Fähigkeit dürfte Dilthey erkannt haben, als er ihn zur Ausarbeider „Entstehung der neuen Ästhetik“ anregte, und ihr verdanken wir auch die liebenswürdigen „Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker“, die im abgegrenzten Raume Steins Vorzüge, Liebe zum Schönen und ausgeglichnen Stil, glücklich aufweisen. Wo er aber produktiv auftritt und zum Dichter und Denker wird, da verschwinden diese Vorzüge, um gähnendster Langeweile Platz zu machen; dann wird er zum Kinde seiner Zeit.

Denn mit dem Charakteristikum der Humorlosigkeit ist jene Zeit ausgezeichnet und mit ihr der Bayreuther Kreis, in dem Stein sich erlebt. Man nehme die Bayreuther Blätter zur Hand und wird verstehn, daß es hier nicht nur des Musterschülers Aufgabe war, humorlos zu sein, sondern die der ganzen Klasse. Und das gleiche gilt für die Wagnerschen Schriften — ob auch für seine Musik, wollen wir hier nicht entscheiden, obgleich wir es für wahrscheinlich halten. Wir wollen auch die Humorlosigkeit Wagners nicht zum Werturteil über sein Kunstwerk ausbauen und uns nicht drum kümmern, ob der sogenannte Humor der Meistersinger autochthon ist oder aus Novellen Zschokkes und so weiter bezogen war, wahrlich genug wissend, wenn wir erfahren, daß Wagner in sprühender Laune bei Tische zu fragen pflegte, ob man „weißen, grünen, blauen, grauen oder roten Wein“ wünsche und was dergleichen Bonmots mehr waren. Wir wollen auch nicht neuerlich Nietzsche gegen Wagner ausspielen, überzeugt, daß Isoldens Liebestod bestehn wird, wenn die Chöre der Cigarettièren längst verklungen sein werden, aber wir können und wollen mit Nietzsche begreifen, daß in der Bayreuther Schönheitsuche und ästhetischen Rezeptualität die kompakte Masse der ganzen deutschen Philistrosität ihren Drang zur ästhetischen Erhebung zusammenfaßt: wahrlich nicht umsonst fühlte Wagner, daß er das „deutsche Kunstwerk“ schuf. Daß es ein Kunstwerk wurde, daß es auf dem Boden vollkommener rationalistischer Verwirrung und ästhetischer Verlogenheit trotzdem erstehn konnte, ist uns zum „Problem Wagner“ geworden, soferne wir ein solches aufstellen

wollen. Antwortet man uns, daß die große künstlerische Persönlichkeit sich auf jeder Ebene durchsetzen müsse, so können wir dies akzeptieren, wenngleich solche Antwort von hervorragender Leichtfertigkeit ist; näher liegt es uns zu behaupten, daß die Oper an sich eine derart schiefe Kunstgattung darstellt, so durchaus nach dem Pol des „Eindrukkes" und des „Wirkens" orientiert ist — der Hang Wagners zu Schopenhauers „Wirklichem" hatte immerhin auch seine Begründung —, daß sie, wenn sie nicht ihren Halt in der italienischen Naivetät findet, die ästhetisierende Mache und Rezeptur recht wohl vertragen kann. Es wird aber auch klar, daß gerade diese Kunstform befähigt wurde, zur repräsentativen Erhebung und zum ästhetischen Ausdruck jener handgreiflichen Philistrosität und Ernsthaftigkeit zu werden, die verbissen in materialistischem Erleben traurig das Schöne suchte und die „Fliegenden Blätter" las, um im schrecklichsten der Schrecken, im Begriff des „Festzuges", die Höhe des Lebens und des Künstlertums, das ihm die Kunst versinnbildlichte, zu erblicken.

Klar wird es auch, daß in dieser Bayreuther Athmospäre eine andre Art der Produktion als eine opernhafte nicht aufkommen konnte, sowenig es dort ein Musizieren gab. Man lebte zwischen Denkergestalten, Dichterfürsten, Musikheroen, Klaviertriumviren — ach, wie viele tun dies noch heute, man denke an den George-Kreis! — und aus den Fassaden und Illustrationen einer Welt samtener Schemen und seidner Fratzen heraus, und in sie verknüpft wirkte der deutsche Ästhet Heinrich v. Stein. Selten gab er Blasseres. *H. J. Broch*

EIN SATZ BEI ERASMUS

In dem Encomium moriae läßt der Humanist die Narrheit in Betrachtung ihrer Anbeter sagen: „in dem Maß als sich die Menschen von mir entfernen, zieht sich das Leben von ihnen zurück". Der Satz gibt den Sinn des Traktates und die Rolle der Narrheit an als die der göttlichen Vermittlerin beim Zustandekommen der notwendigen Täuschung des Menschen über sich selber. Die Moria schafft dem Menschen, der schwerer ist als das Leben, gleichsam die Flügel, mit denen er sich in der Atmospäre des Lebens hält, wie der Vogel, der schwerer als die Luft mit den Flügeln schlägt, um seiner Schwere widerstehend nicht anders als ein Stein auf die Erde zu stürzen, schlüge er nicht mit den Flügeln. Es ist ein äußerster Grad der Ent-Narrung wohl denkbar — man nenne ihn die vollkommene Weisheit — wo solcher entnarrter Weiser reine Idee, also Nicht-Leben, nur deshalb nicht ganz ist, weil noch so etwas wie ein Körperhaus da ist, das ein paar Funktionen automatisch ausübt, denen gegenüber der Weise eine absolute Indifferenz zeigt; man könnte ihn sich sterben denken, weil er acht Tage lang zu essen vergessen hat; ihn sich sterben denken, ohne daß er es merkt. Denn er merkt ja auch nicht, daß er lebt, so sehr reine entnarrte Anschauung ist er geworden. Diesseits dieses Grenzfalles ist das Leben, und auf dieses beziehen sich die nachfolgenden von des Erasmus Satz angeregten Reflexionen über die Wahrnehmung, daß der Mensch sich anders glaubt als er ist, sich ethisch und ästhetisch besser glaubt als er ist; daß er ferner die Dinge anders glaubt als sie sind, besser oder schlechter, und daß er absolut optimistisch sich selber beurtei-

lend die Dinge relativ wechselnd optimistisch, pessimistisch oder auch indifferent beurteilt. La Rochefoucauld, der sich in seinen Maximen mit diesen Wertungsphänomenen beschäftigte, sprach den Egoismus als ihre Ursache an, den die Sentimentalen gern ablehnen, weil sie für sich solcher Motivierung, die ihnen niedrig scheint, entgehn zu können glauben zu Gunsten ethisch vornehmerer Motive. Ist hier aber wirklich zu wählen und eine nach dem Sittlichen zu entscheidende Wahl zu treffen? Oder ist diese Selbstliebe La Rochefoucaulds eine vitale Notwendigkeit, die aufgehoben auch das Leben aufhöbe? Sagt die Narrheit beim Erasmus eine absolute Wahrheit über das Leben und seinen logischen Funktionalismus aus, oder eine relative Wahrheit über den Menschen und seinen jeweils psychologischen Funktionalismus? Die Bezüge dieses Problems sind weitverzweigt und mannigfaltig; so weit es Grundproblem einer Lehre der Menschenkenntnis wäre und sich in dieser Lehre erschöpfte, wäre es wie solche Lehre selber von sehr geringem denkerischem Wert und lohnte nicht, sich damit zu beschäftigen. Aber es scheint mir dieses Problem in jenen Bereichen wichtig, welche die Politik betreffen. Ohne nun der Politik eine sehr hervorragende Bedeutung zuzuschreiben, die sie in keiner Form haben kann, hat sie doch in dieser Stunde Wichtigkeit bekommen für die Menschen, und diese Wichtigkeit ist hinreichend, um über die Zusammensetzung des Komplexes Politik zu reflektieren. Ein Stand glaubt sich wichtiger als der andre, besser also und somit anders als er ist. Jede Partei glaubt sich anders, indem sie sich als den wahrhaften Ausdruck der Nation oder den wirklichen Träger des Staatsgedankens behauptet. Jede Nation glaubt sich anders, indem sie besser als eine oder die andre Nation die Ideale der Menschheit zu erfüllen glaubt. Der rhetorische oder auch besser fundierte Beweis, daß die Annahme mehr zu sein, der Glaube besser zu sein, irrig und falsch sei, ist ganz wirkungslos, wofür keine zureichende Erklärung ist, daß es eben die vertretenen Interessen seien, die zu der Übertreibung führten. Es muß vielmehr diesen zuzugebenden Interessen noch ein allgemeines Mehr zugrunde liegen, damit diese Übertreibung aus den besondern Interessen überhaupt zu stande kommt. Es muß mit andern Worten eine Gesetzmäßigkeit dieser Erscheinung als Erscheinung des Lebens selber aufgewiesen werden. Nun ist die Selbstliebe in Untersuchungen solcher Art etwas in Verruf gekommen. Wenn wir trotzdem von ihr sprechen, geschieht es nur als einer Annahme: es soll mit ihr nichts weiter bewiesen werden. Definiert man sie als die jedem Menschen nötige Selbstschätzung, die er sich als Träger von wirklichen oder vermeintlichen Werten angedeihen lassen muß, um eine Teilnahme am Leben überhaupt zu äußern, so klärt sie sich gegen den rohern Begriff des gemeinen Egoismus hinlänglich ab, und man kann sagen: wer diese Wertschätzung seiner geistigen Person nicht besitzt, der hört zu leben auf als geistige Person, denn er würde auf keiner Tafel der Werte mit seinem Teil zum Vorschein kommen. Liebte keiner sich selbst, so liebte auch keiner den Andern, denn er kann den Andern gar nicht lieben, wenn er sich nicht selbst liebt. Vermöchte Einer sich nicht zu lieben, das heißt vermöchte er in sich keinerlei Wert zu entdecken, so könnte er auch im Andern keinen Wert entdecken, um dessentwillen er ihn lieben sollte. Er hätte keine Wertsetzung, lebte also gar nicht. Nicht als Tugend,

nicht als Untugend, sondern als Motivation des Lebens, das heißt der Wertgestaltung, sei die Selbstliebe als ein Mobile angesprochen. Jeder Mensch muß, um überhaupt zu leben, die Voraussetzung sich selbst zu schätzen erfüllen. Und insofern er lebt, glückt ihm das ja auch ohne weiters, indem er eben lebt. Aber nicht so leicht glückt es ihm, daß ihn auch der oder die Andern lieben und doch will er und muß er mit den Andern lebend von diesen die Zustimmung erfahren, daß er Grund habe, sich selbst zu lieben um der Werte willen, die er als Person — Stand, Partei, Nation, Volk, religiöse Gemeinschaft — besitzt. Er wird schon die ganz indifferente Nicht-Liebe des Andern als eine Bedrohung durch den Andern, als eine Wertminderung ansehn. Der Mensch sucht mit seinem Eintritt in die politische Beziehung — das Wort politisch weiter gefaßt — die Bestätigung seiner Wertigkeit und der damit verbundnen Selbstliebe in der Liebe der Andern zu ihm, welche Andern sich ihm ja auch sich selbst um ihrer Werte willen liebend präsentieren. Er will bei einem durchaus reziproken Verhältnis nicht zu kurz kommen. Hier steht nun der Satz des Erasmus. Allen Menschen gelingt es immer, sich selbst in dem Maße schätzend zu lieben als sie zu einem Minimum des Lebens brauchen. Aber nicht allen Menschen gelingt es, die schätzende, die konkurrierende Liebe der Andern zu erhalten, welche Liebe sie für das Maximum ihres Lebens brauchen. Ja, es kann die Nicht-Liebe der Andern, es kann solche Bedrohung durch die Umgebung bis zum Verlust jenes Minimum selber führen. Um nun solches zu vermeiden und die absolut notwendige Selbstliebe, das Leben, zu erhalten, vermittelt des Erasmus Moria dem Menschen die Fähigkeit, sich anders zu glauben als er ist und zwar in einem ihm günstigen Sinne anders. Definitorischer gesagt: die Selbstliebe hat in sich die Kraft, eine natürliche Reaktion gegen ihre Bedrohung durch die Umgebung auszubilden, welche Kraft sich darin äußert, sich anders zu glauben als man ist, nur scheinbar manchmal „schlechter“ als man ist, denn dieses „schlechter“ möchte man doch immer mit einem positiven Wertzeichen versehn wissen, also doch „besser“, jedenfalls immer höherwertiger als man ist in den ethischen und aesthetischen Wertgebungen. Dieses vitale Phänomen versteckt sich hinter psychologischen Determinanten, denn die genannte Kraft muß sich, damit sie funktinieren kann, verstecken. Weshalb sie auch introspektiv nicht wahrnehmbar oder doch wenigstens nicht studierbar ist.

Daraus, daß der sich selbst liebende Mensch sich, um zu leben, immer besser machen muß als er ist, ergibt sich notwendig, daß er die Dinge entweder überwertet oder unterwertet oder in die „objektive“ Indifferenz drängt.

Wonach zwei Mittel zur Verfügung stehn: entweder der Mensch nimmt die vorgefundenen Wertgebungen als bestimmte, objektive und von jeder subjektiven „Meinung“ unabhängige hin und macht, da er die Wertgebungen nicht ändern kann, seinen persönlichen Wert anders: er glaubt sich in seinem Verhältnis zu den unänderbaren Werten der Dinge glücklicher, begabter, begünstigter als er ist. Er überwertet sich. Oder er wählt das zweite Mittel: er nimmt die vorgefundenen Wertgebungen nicht hin und macht sich selbst zum Wertnenner der Dinge: er gibt dann jenen Dingen auszeichnenden Wert, die seiner Person diese steigernd „liegen“ und entwertet andre, die zu besitzen oder zu er-

werben ihm versagt ist. Die schwerfälligen Deutschen entwerten die französische Grazie, indem sie sie „Frivolität" nennen und zugleich „Schwere" zu einem Wert machen, weil Schwere der Schwerfälligkeit „liegt". Französischer „Esprit" sucht deutsche „Gründlichkeit" zu entwerten, um den Wert des Esprit zu steigern. (Man sieht hier das Phänomen des Ressentiments verwurzelt.) Wie muß ich mich besser glauben, um mich in die gegebenen unänderbaren Werte zu finden? ist die vitale Frage dessen, der das erste Mittel wählen muß; welchen Rückschlag hat meine Werterkennung auf meinen eigenen Wert? fragt der Zweite, der das andre Mittel wählen muß.

Der Funktionalismus dieses Prozeßes des sich besser glauben müssens als man ist, vollzieht sich, wenn auch in der geistigen Person des Individuums (oder der Partei und so weiter,) doch ohne bewußte Beteiligung der Intelligenz. Diese ist an dem Prozeß gewissermaßen nur naiv beteiligt und wird nur dann — aber ohne ihre naive Beteiligung je abstreifen zu können — kritisch frei, wenn der Prozeß beim „Andern" den eigenen Prozeß stören könnte oder stört. Dann versucht die kritisch gewordene Intelligenz die „falsche" oder „übertriebene" Wertsteigerung des Andern aufzudecken, die „Heuchelei", „Einbildung" und so weiter nachzuweisen und das Individuum zum Absturz zu bringen durch Zerstörung seines Motors der Metaphorie, mit dem allein es, als schwerer als das Leben, im Leben sich halten kann. Solche Störungen des Prozesses sind am häufigsten in der Politik wahrzunehmen, weil hier, dem Gesetz der Mindestanstrengung für größten Erfolg nach, mit einem minimalen Einsatz gespielt, mit einem Kolibri-Motor geflogen wird, — es zum Beispiel für das öffentliche Frommsein genügt, Sonntags in die Kirche zu gehn. Daß einer gewissermaßen für fünf Heller einen Wert von hundert Kronen ersteht, reizt jeden, der auch nur einen halben Heller mehr für seinen Anderswert, seinen Mehr-Wert zahlen muß. In der Politik behauptet sich der Mensch als „ehrlich", als „anständig" mit nichts sonst als daß er sagt, er sei es. Die Presumtion ist in der Politik so allgemeiner Art, daß sie alle speziellen Arten unter Dispens stellt; daher werden im politischen Leben so oft und so leicht „Masken vom Gesicht gerissen". Aber nur scheinbar hebt der kritisch gewordene Intellekt das Grundphänomen auf, daß die Menschen sich anders glauben als sie sind. Denn der Kritiker unterliegt selber dem Gesetz, insofern er ja seinen kritischen Verstand als Wert übertreibt und dem von ihm betonten intellektuellen Werturteil eine Prävalenz über das moralische Werturteil oder das gefühlsmäßige Wertverhalten gibt und dieses damit unterwertet, um seine intellektualistische Einstellung mit geringerer Anstrengung überwerten zu können. Die geringere Anstrengung spielt eine nicht kleine Rolle. Die Entwertung topischer Werte vollzieht sich mit angestrebter geringerer Anstrengung, wenn der Entwertende ihnen radikal utopische Werte entgegenstellt als die „echten" Werte; lehnt man sie ab, so ist ihm der Wert seiner Person bis dorthin gesteigert, daß er zu der Aussage kommen kann: „ich bin meiner Zeit um hundert Jahre voraus", was ihn ja von jeder wertbildenden Tätigkeit in dieser wirklich von ihm gelebten Zeit entbindet. Dieser Wertkritiker kann aber auch dazu kommen, seine höhere Eigenwertung gegenüber einer von ihm untergewerteten Objektewelt als eine Forderung an die Menschheit aufzustellen, zu verlangen, daß sie insgesamt in sich diese Höherwertung

vollziehe, und er wird damit den individuellen Akt des sich für besser Haltens als man ist zu einem interindividuellen Akt zu machen suchen, in dem sich die ganze Menschheit für besser halten soll als sie ist. Was den Einzelnen zwingt, sich wertiger zu halten als er ist, erzeugt die sittliche Forderung an die Menschheit, sich wertiger zu machen als sie ist. Hier transzendiert das Phänomen. Höher als die Haltung des Diogenes, der nur seine kritische Fakultas überwertete, steht uns die Haltung Tolstois, der die sittliche Fakultas der Menschen überwertete, — aber das Initial ist beim Zyniker wie beim Religiösen dasselbe. Jenen reizten zu seiner Haltung die feinen Leute von Athen und das ist uns zu wenig; Tolstoi ist uns mehr, weil wir uns in den größern Umfang seiner Überwertung einbezogen und in unsrer Tendenz, uns besser zu glauben als wir sind, dadurch gefördert sehn, als wir von Tolstoi die Möglichkeit unsers Besser-Werdens bestätigt bekommen durch das Religiöse, das eine jenseitige Welt der vollkommenen Vollendung und unsers Teilhabens daran verheißt, wenn wir uns „bessern". Das Besser-Werden als einzige Möglichkeit, um das absolute Gutsein der Vollkommenheit im Jenseits zu erreichen, läßt den Menschen ein Besser-gewordensein (besser als vor einem Jahre und so weiter) das Wertvoller-gewordensein (weil älter und „damit vernünftiger") jeweils in seiner Meinung über sich vorweg nehmen, denn in einem etwas spätern Zeitpunkt „könnte" es ja faktisch eintreten, daß er wertiger geworden ist. Der Mensch macht, weil es in der vorgestellten Linie seiner Möglichkeiten absolut bis in ein Jenseits bejaht liegt, das in genere Mögliche anticipando und in specie wirklich, indem er sich schon jetzt besser glaubt als er ist, und dies so muß, — um zu leben. *L. O. G.*

OCTAVE MIRBEAU †

Daß er gewalttätig sei, war die über Mirbeau verbreitete Meinung unter den Journalisten, Billardspielern, Aktricen und Leuten der feinen Welt. Sie verstehn darunter, daß man für ein Ja oder Nein in Hitze und Wut gerät. Die von der Gewalttätigkeit Mirbeaus sprachen, erinnern an Leute, die des Gesichtssinns beraubt in einem von Exkrementen besudelten Raum promenieren. Ein Einziger unter ihnen hält sich die Nase zu: das ist dann ein Gewalttätiger. Die Andern fühlen sich in dem Gestank sehr wohl, haben nie so frische Luft geatmet und sagen mit Stolz: wir haben kritischen Sinn.

Man hat ihn nicht einmal zu lesen verstanden. Kannte nur seine Heftigkeit. Sprach von seiner Verve, weil er nicht gezwungen ist, seine Worte zu suchen wie ein altes Weib ihre Kupferstücke aus ihrem Wollstrumpf zieht, Stück um Stück. Mirbeau war heftig. Man wollte ohne Zweifel von ihm, daß er seine zärtliche Liebe, sein „Herz" zeige, wie ein Händler den Käufer den Stoff befühlen läßt: „alles reine Wolle . . fühlen Sie nur, wie weich".

Die Schriftsteller „mit Herz" scheinen mir nichts als schamlos. Man zeigt es nicht nackt den Passanten. Die aber erkennen es nur bei den Exhibitionisten der Menschenliebe. Und sie verwechseln die Nachsicht mit der Nonchalance. Merken nicht, daß jene, die kraftlos sich nicht aufrecht halten können, so tun, als ob sie gebeugt gingen. Daß ein Schriftsteller die Grausamkeit besitzt, nicht duldsam gegen die

Grausamkeit zu sein, wird ihm nicht verziehn. Als „Geschäft ist Geschäft" aufgeführt wurde, wagte keiner den Lechat zu verteidigen und Mirbeau anzugreifen. Wir beten ja Lechat an. Wir haben eine optimistische und selige Zuneigung für die Lechats. Wir geben, wir wissen nicht was, für ein Lächeln Lechats. Wir sind stolz auf sein Glück und auf seine Macht und auf sein Geld. Welch ein Mensch und so reich! Wir erkennen in ihm den verworfensten und universellsten unsrer Träume. Die Menschheit findet sich schön, wenn sie sich in Lechat betrachtet Wir bedauern, nicht Lechat zu sein. Er verletzt unser Schamgefühl nicht. Lechat ist ein sehr anständiger Schelm. Weshalb macht sich Mirbeau das böse Vergnügen, unser Vergnügen zu stören? Warum will er durchaus, daß Lechat grausam und wilde Bestie ist? Wir sind doch alle bereit, in ihm alle Tugenden zu finden und über seiner Zärtlichkeit weich zu werden. Es gibt keinen schlimmen Reichen. Mirbeau ist grausam.

„Das Heim" war ein noch sicherer Beweis als „Geschäft ist Geschäft". Und man zeigte Mirbeau hier sehr deutlich, daß er alles Maß überschreite. Alles ist doch in bester Ordnung. Wir haben unsre Reichen, und wir haben unsre Armen. Es ist das Gleichgewicht der Welt. Unser Respekt schützt den Reichtum der Reichen und unsre Caritas unterhält die Armut der Armen. Mirbeau bekam die Seekrankheit, wenn ihm der Wind den unedeln Geruch der Caritas zutrug. Mirbeau war grausam.

Er war gar nicht nachsichtig. Das muß man sagen, denn man nennt Nachsicht das Allerniedrigste der Gefälligkeit und das Feigste der Resignation. Mirbeau komponierte sein Mitleid nicht in sentimentalen Romanzen. Es ist kein „wohlanständiges Mitleid". Es ist nicht „geistig". Es resigniert nicht. So fand man, daß er übertreibe. Er hatte auch wirklich zu viel von diesem Erbarmen. Und sein Erbarmen, sein Mitleiden ist nicht angenehm gewesen. Er traute sich, dem Mörder ins Gesicht zu sehn, der das kleine Mädchen notzüchtigt. Er verstand nichts vom Mitleid. Ist man mitleidig, so weint man, und schon verschleiern die Tränen den Blick. Und dann schlägt man die Hände vors Gesicht. Und sieht das Elend und den Jammer nicht mehr. Und ist nicht mehr versucht, sich zu entrüsten. Wenn das Mitleiden nicht ein Amüsement oder Sadismus ist, so führt es zum Pessimismus. Mirbeau ist ein Pessimist gewesen. Aber er beobachtete nicht mit Pessimismus. Er ist pessimistisch gewesen, weil er mit Mitleiden betrachtete. Tolstoi erkannte das. Als das „Tagebuch einer Kammerjungfer" erschienen war, schrieb er an Mirbeau einen begeisterten Brief über die Moralität des in Deutschland und Österreich verbotenen Buches. In „628-E8" steht diese Stelle: „... Qu'un homme m'impatiente ou qu'une femme prétentieuse et litéraire commence à disposer ses phrases, je me sens pris aussitôt d'une envie furieuse de les contredire et même de les injurier. Jls peuvent soutenir les opinions qui me sont les plus chères, je m'apercois aussitôt que ce ne sont plus les miennes, et mes convictions les plus ardentes, dans leur bouche, je les déteste. Je ne me contredis pas, je les contredis. Je ne leur mens pas, je m'évertue à les faire mentir... Je me sens en joie, en verve. Si je pouvais avoir de la haine, vraiment de la haine, je crois bien que j'aurais, — pauvre de moi! — du génie ... Au lieu qu'un sourire, que me séduit, ne m'inspire pas un mot... et mes yeux — que des yeux ennemis font étinceler —

se baissent devant un regard dont ils aiment la lucidité ou la douceur . . . Alors je demeure silencieux . . . je me sens stupide. C'est ma façon de m'abandonner. L'être qui me plaît parle pour lui et pour moi. Quoiqu'il dise . . . peu importe que je n'aie jamais pensé comme lui . . . je suis heureux. Et, à me persuader que la bouche amie décide, à l'instant, de ce que je pense et de ce que je suis, je n'ai plus qu'à l'écouter . . . J'écoute je ne parle plus . . . Combien d'attentes j'ai dû decevoir! Combien souvent j'ai dû paraitre sot! . . . Ce sont pourtant sans aucune doute, les moments où j'ai le mieux compris ce que je pouvais comprendre, et mon silence n'était que l'hébétude de l'intelligence satisfaite. — Mes chers amis, mes charmantes amies . . . tous mes bien aimés, vous tous qui vous êtes, hélas! détachés de moi, vous surtout dont je me suis détaché, de combien de reniements, de combien de lâchetés vous êtes responsables . . . et, je puis bien vous le dire, de combien de larmes! Car, pauvres imbéciles que vous êtes, vous avez toujours ignoré la belle source de tendresse qu' il y avait en moi."

Man hat nicht ein Gewissen. Die, welche die Unruhe verlieren, verlieren gleichzeitig auch das Gewissen. Und die Mehrzahl der Menschen verliert mit dreißig Jahren jede Unruhe und jedes Achthaben auf das Leben. Octave Mirbeau gab den nach ihm kommenden Generationen eine Lektion in Jugend. Er sah viele seiner Generation sich von ihm entfernen. Sie waren zu alt für ihn. Von seinen Büchern sprach er wie ein Schüler als von einer garstigen Pflicht. Tolstoi schrieb ihm: „Je vous assure que Dostojewski et moi valons pas ce que vous croyez. Nous avons fait de notre mieux, voilà tout." *L. Werth*

B. F. U. R.

Auf stärkstem kaiserlichen Japan von Enschede in Haarlem gedruckt, empfiehlt, vertraulich, Sitz in Berlin, das „Bureau für unmittelbaren Ruhm" seine Dienste. Die meisten Menschen, heißt es in dem Prospekt, geben Zeit, Geld und Mühe aus für den Ruhm, viel zu viel als sie davon je, wenn überhaupt, erreichen oder erst zu einer Zeit, wo sie sich des Ruhmes nicht mehr erfreuen können. Darin gründlichen Wandel eintreten zu lassen, denn auch hier müsse umorientiert werden, verspricht der Leiter und Gründer des Bureaus, beruft sich dabei auf seine großen Erfahrungen als ehemaliger Verleger, auf sein Organisationstalent, das selbst an dem der andern Berliner gemessen eminent zu nennen sei, und auf sein gründliches Studium der Frage besonders des künstlerischen Ruhmes, — was alles ihn zu einer Methode gebracht habe, die mit einem Minimum von Aufwand das Maximum von Resultaten ergebe. Das B. f. u. R. ist imstande, solid fundierte, vollkommen konditionierte (?) und gegen jede subjektive und objektive Ermüdung geschützte berühmte Männer tarifmäßig herzustellen. Es handle sich, heißt es weiter, vornehmlich um den künstlerischen Ruhm, denn die Herstellung jedes andern berühmten Mannes — Politikers, Gelehrten, Militärs, Erfinders — sei seit langem in festen Händen organisiert, wie man wisse. Und dann genössen diese Kategorien so stark die Unterstützung der Offiziellität, daß man füglich schon sagen könne, sie bildeten sie überhaupt. Aber unter den Künstlern herrsche noch Einsichtslosigkeit und Anarchie, weil sie töricht individuell vor-

gingen, Ruhm mit Leistung abhängig zusammenbrächten und ihre Publizität nicht zu organisieren verstünden. Den blödesten Lyriker, den langweiligsten Romanzier, den absurdesten Maler, den tontaubsten Musiker verpflichte sich das B. f. u. R. „fast sofort“ berühmt, anerkannt, geschätzt, begehrt, eingeladen, bezahlt zu machen. Ältere Fräuleins würden ihnen zärtliche Briefe schreiben und um ein Rendezvous, jüngere um ein Autogramm bitten, Verleger, Bilderhändler, Konzertagenten würden Bücher, Noten, Bilder, so elend sie seien, mit Gold aufwiegen. Und die Gegenleistung bestünde in einer Bagatelle, nämlich in der Zahlung eines einmaligen Beitrages, der den Gradwünschen der respektiven Berühmtheit liberal entgegenkomme. Es ist zu zahlen für: Bekanntwerden (drei Monate maximaler Dauer) 2000 Mark, Bekanntsein (für Dauer eines Jahres) 5000 Mark, Berühmtheit 12000 Mark, Ruhm (Garantie zwölf Jahre) 50000 Mark. Ich besuchte den Mann, der mir seine Zeit zu verstehn schien. Prachträume in Berlin W, 26 Typfräulein, 14 Journalisten, drei Photographen, zwei Karikaturisten, ein Dutzend Laufburschen und so weiter in fester Anstellung bei achtstündiger Arbeitszeit. Der kleine große Mann empfing mich und sprach: „Gewiß, die Kriegskonjunktur begünstigt mein Unternehmen. Noch nicht sind alle Deutsche Helden des Schützergrabens, und die es sind, sind nicht immer ganz heil, im Kopf oder an den Gliedern. Immerhin gibt es aber eine Prävalenz dieser Helden in punkto Ruhm gegenüber den andern, die sich kriegerisch nicht vordrängten. Schließlich müssen ja auch einige Zivilisten da sein, welche gewissermaßen die Heimat repräsentieren, für welche die andern kämpfen. Diese Nicht-Krieger sind meist reiche oder reichgewordne Leute oder solcher Leute hoffnungsvolle Sprößlinge. Sie wissen, Geld macht nicht glücklich, und auch der Ruhm, es im Kriege oder durch ihn gewonnen zu haben, gilt nur im allerengsten Kreis Gleichgesinnter, wo man sich die Indianergeschichten seiner Schiebungen erzählt. Der soziale Nachteil der Unberühmten gegenüber den Millionen, die durch den Krieg berühmt wurden, ist evident. Daß alle diese jungen Leute bei politischer Umorientierung dem Adel die diplomatischen und ähnlichen Posten abnehmen, mit denen der Ruhm verknüpft ist, — glauben Sie daran? Also! Nun hat in den letzten zehn Jahren oder so die Kunst, besonders die Literatur eine magische Anziehungskraft auf die Deutschen auszuüben begonnen. Es gibt Gegenden in Berlin, wo auf jeder Etage sieben Lyriker wohnen. Seit dem Expressionismus, der das Atelier mit Nordlicht nicht braucht, malen die Leute in allen Himmelsrichtungen schockweise. Ich habe in meiner Kundschaft vier Musiker, die sich auf Grund von sechs Vierteltönen zusammengetan haben, mit denen sie ihre ganze Musik bestreiten. Kurz, die Neigung, sich mit der Kunst produktiv oder rezeptiv abzugeben, ist geradezu passionell geworden und nimmt, wie ich nach meiner zweijährigen Erfahrung mit meinem Bureau sagen kann, zu. Aber — und nun erlauben Sie, daß ich mich in das Gespräch ziehe — entspricht der Effekt der Anstrengung? Ich meine, sind diese produzierenden Herrschaften so berühmt, wie sie es doch eigentlich bei der Neigung des Publikums zur Kunst sein müßten? Ich meine nicht, ob diese Kunstsachen gut oder schlecht sind, — es entzieht sich das sowohl meinem Urteil wie meinem Interesse. Ich muß aber diese Kunst als einen Mist betrachten,

weil sich darauf mein ganzes Geschäft der Idee nach gründet: Sie wächst darauf wie ein Champignon. Ich kann in diesen Kunstsachen nicht den Willen zur Kunst sehn, sondern den Willen zum Ruhm, zum persönlichen Ruhm, — also muß es Mist sein. Und dies ist, wenn Sie wollen, meine sittliche Rechtfertigung für meine Auslese, insofern mein Unternehmen sich nur auf Leute gründet, die für meine Arbeit, die ja eigentlich ihre Arbeit sein sollte, bezahlen können. Da sie durch die Güte ihrer sogenannten Werke sich den Ruhm nicht verschaffen können, müssen sie sich ihn mit dem Geld verschaffen, und da das als individueller Akt entweder ineffektiv bleibt oder dem Ruhm als zweifelhafter Geruch anhaftet und ihn aufheben kann, deshalb mein Etablissement. Wie? Nein, verehrter Herr, die armen wirklichen Künstler, wenn es heute welche geben sollte, schädige ich durchaus nicht. Die arbeiten ja gar nicht für ihren Ruhm, und sie können ihn auch, wenn er schon kommt, in den seltensten Fällen vertragen, — dazu gehört eine geniale Robustheit, eine Handwerkergesundheit, die so selten ist wie Ihr Flaubert, Ihr Dostojewski, Ihr Van Gogh. Solche Leute sind weder durch Hunger, noch durch Ruhm unterzukriegen, nicht einmal durch den Nachruhm ist ihr Wesen verwischbar. — — Meine Praxis? Gern sag ich Ihnen einiges davon bis auf ein paar Geschäftsgeheimnisse, die, sagen wir, in Beziehungen bestehn. Da haben wir zum Beispiel die Gegenseitigkeit: ich lasse den idiotischen Verfasser des dümmsten Romanes von fünf, zehn, zwanzig Rezensenten loben, die ich in Taglohn habe. Ich gebe den Burschen die Tips an. Will mein Mann mehr, will er gegen 50000 Mark den Ruhm, dann lasse ich mich die Sache etwas kosten, und es ist ein Vergnügen zu arbeiten. Ich komme mir dabei oft wie der liebe Gott vor. Ich bezahle zwei drei bereits notorische, gut angesehene sogenannte Kritiker mit eigner Note, die in den Journalen Feuilletons über meinen Mann schreiben. Den laß ich dann malen, von einem meiner malenden Kunden, der so wenig malen kann, wie der andere schreiben. Damit besorge ich auch meinen Maler. Ein Lyriker-Kunde bedichtet dieses Bildnis, und ein Musiker-Kunde vertont die Verdichtungen, — Sie sehn, ich beschäftige meine Kunden, indem ich sie fördere oder umgekehrt. Ich stifte Kunst-Preise und nicht zu knapp, denn mein Jahresumsatz betrug im ersten Jahre drei und eine halbe Million (in bar, nicht Kriegsanleihe). Ich lasse eine Medaille auf meinen Y schlagen, die er natürlich selber aufkauft. Ich gründe Vereine der Y-Verehrer — welcher Deutsche ist nicht gern bei einem Verein! — Ich lanciere Karikaturporträts meiner Leute in die Witzblätter, das heißt, was heißt lancieren, — ich zahle die Seite. Ich arrangiere heftige Polemiken, Streitfälle, Auseinandersetzungen, wobei ich bis zum Duell gehe, ja unter Umständen den Gerichtssaal für meinen Klienten nicht scheue, wenn ich des guten Ausganges für meinen Mann sicher bin, ja ich lasse ihn sogar einsperren, wenn ich den Protest des Goethe- oder des Dürerbundes gegen diese „unerhörte Vergewaltigung der freien Meinungsäußerung" in der Tasche habe. Ich verlobe meine Kunden mit notorischen oder extravagant erfundenen Personen und entlobe sie wieder, beides natürlich nur meist in den Notizen, die ich an die Zeitungen verschicke. Ich lasse den einen Klienten ein pikantes Laster haben, Opiumrauchen zum Beispiel, lasse den andern ins Kloster gehn, lasse ihn allerlei Glücks- und Unglücksfälle erleiden, zum Beispiel die Hand ver-

lieren, die er gerade als die letzte an seinen Roman legen wollte. Ich lasse ihm Angebote von Firmen machen, die es gar nicht gibt, verbreite märchenhafte Ziffern. Ich lasse ihn sterben — — Aber ich will mich nicht in Details verlieren. Zudem lesen Sie ja meine Zeitungen. Nein, ich meinte das nicht so. Alle Zeitungen sind „meine" Zeitungen, Verehrtester, wie alle Verlage, Konzertsäle, Bildergeschäfte auch „meine" sind. Früher einmal war ich so naiv, diese Sache des Ruhmes gewissermaßen in eigner Regie zu treiben, auf eigne Kosten und Gefahr diesen Unsinn zu verlegen und mir das Geld aus der Tasche zu stehlen. Heute arbeitet das alles für mich, denn sehn Sie: meine Klienten würden sich bald verlieren, könnte ihnen das B. f. u. R. nicht mit dem Ruhme auch dessen heute einzig gültiges Merkzeichen verschaffen: die Einnahmen aus den Tätigkeiten, mit denen sie eben berühmt werden. Gehn Sie in irgend einen Salon, — Sie werden nur berühmte Künstler da treffen, die gute Geschäfte mit ihrer Kunst gemacht haben. Andre sind nicht berühmt, also nicht gesellschaftsfähig oder nicht gesellschaftsgeneigt. Meine Kunden machen glänzende Geschäfte! Nach meist kurzer Arbeit von ein bis zwei Jahren laufen meine 50 000 Mark-Klienten ganz von alleine, ich habe kaum mehr nennenswerte Spesen für sie, sondern sie tragen! Sie müssen nämlich wissen, daß ich vertraglich 30 Prozent Tantième von allen den Ruhm bedingenden Einkünften meiner Klienten beziehe bis zu ihrem seligen Absterben. Sollte — und dieses ist mein Äquivalent für die Tantième — bei Lebzeiten und vor den von mir garantierten zwölf Jahren Ruhm eine totale Entruhmung eintreten und dadurch bedingter totaler behördlich nachgewiesner Mangel an dem Nötigsten, so zahle ich die weiter bis zu 12 Jahren bleibenden ruhmlosen Jahre eine Pension von — ich brauche mich nicht lumpen zu lassen — von 300 Mark im Monat. Das verlangt, abgesehn vom menschlichen, das geschäftliche Interesse, denn der Kerl wäre imstande, undankbar, frech zu werden, so aber bleibt er von mir abhängig. Übrigens ist der Fall in den zwei Jahren noch nicht eingetreten. Ich sehe auch nicht, wie er ohne geradezu kosmische Umwälzungen eintreten könnte. Wer bei mir in den Sattel gehoben wurde, der bleibt drin sitzen, denn mein System ist keine Erfindung, sondern Synthese der Fakten, lieber Herr, and in matter of facts I know my business. Also wieviel wollen Sie für ihren Ruhm anlegen?"

Mit der Bemerkung, daß ich für meine bescheidenen Ansprüche mir schon hinreichend berühmt vorkomme, zog ich mich aus der Schlinge dieser Frage, drückte dem kleinen großen Mann ehrfurchtsvoll die Hand und ging erfreut, daß nun auch in diese Sache des literarischen Ruhmes der tüchtige organisatorische Zug gekommen sei und somit nichts mehr passieren könne.

L. O. G.

DIE ZWÖLF MÄNNER

Unlängst wurde ich ergriffen und in einen Verschlag gesteckt, um Volk zu verhören. Das Aufgreifen dauerte einige Wochen, schien mir aber doch sehr plötzlich und willkürlich. Ich wurde also in den Verschlag gesteckt, weil ich in Battersea lebe und mein Name mit einem C beginnt. Um mich blickend, sah ich wartende Prozessionen von Männern, die alle in Battersea leben und deren aller Namen

mit einem C beginnt. Scheint, daß man Geschworne immer in dieser ramschartigen Weise aufruft. Battersea ist sozusagen mit einem offiziellen Schlag all seiner Ces beraubt und soll schauen, wie es mit dem Rest des Alphabets weiterkommt. Ein Cumberpatch fehlt in der Straße, ein Chizzelpop in einer andern; drei Kinder schreien nach einem abwesenden Cagerboy; und die Frau an der Straßenecke weint um ihren Coffintop und ist mit nichts zu trösten

Wir lassen uns mit einer vernehmbaren Leichtigkeit auf unsre Sitze nieder — denn wir sind eine kühne, furchteinflößende Bande, wir Ces von Battersea — und ein Eid wird uns total unhörbar von einem Individuum verlesen, das einem Militärarzt in seiner zweiten Kindheit gleichschaut. So viel verstehn wir immerhin, daß wir da sind, nach Recht und Gewissen den Fall zu verhören zwischen unserm Herrn und König und dem Gefangenen vor der Barre, von welchen beiden übrigens bis jetzt keiner in Erscheinung trat.

Gerade als ich dachte, der König und der Gefangene dürften vielleicht in einem Wirtshaus nebenan zu einer freundschaftlichen Verständigung gekommen sein, taucht des Gefangenen Kopf über der Barre auf dem Podium auf. Er ist beschuldigt, Fahrräder gestohlen zu haben und ist das leibhaftige Ebenbild eines meiner besten Freunde. Wir treten in die Materie der gestohlenen Fahrräder ein und kommen nach einer kurzen, aber vernünftigen Diskussion zu dem Schluß, daß der König auf keinerlei Weise in die Sache verwickelt ist. Dann traten wir in den Fall einer Frau, die ihre Kinder vernachlässigt hat und die aussah, als ob irgendwer oder irgendwas sie vernachlässigt hätte. Ich bin einer von denen, die meinen, daß irgendwas hätte.

Während aller der Zeit, daß das Auge diese leichten Erscheinungen aufnahm und das Hirn diese leichte Beurteilung von sich gab, war mir im Herzen barbarisches Mitleid und Angst, welche zu äußern die Menschen vom Anbeginne an außerstande waren, die aber die Macht ist hinter der Halbscheit aller Dichtungen der Welt. Der Gefühlszustand kann nicht einmal ungenau angedeutet werden, allenfalls ganz zaghaft durch die Feststellung, daß die Tragödie der höchste Ausdruck des unendlichen Wertes menschlichen Lebens ist. Nie war ich dem Leid so nah gestanden und nie so fern vom Pessimismus. Über diese dunkeln Gefühle zu sprechen ist schwierig, aber ich nenne sie aus einem bestimmten Grunde; denn aus ihrem Schmelzofen kam die merkwürdige Realisation einer politischen und sozialen Wahrheit. Ich sah mit einer wunderlichen und unbeschreiblichen Art von Klarheit, was ein Geschwornengericht wirklich ist und warum wir es nie verlieren dürfen.

Die Tendenz unsrer Epoche ging und geht auf Spezialismus und Professionalismus, welches Prinzip von einer Menge von Schriftstellern auch als für Rechtspflege und Politik gelten sollend angesprochen wird. Daß der Berufsrichter die unberuflichen Richter überall ersetzen solle, ist die Forderung vieler Rechtsleute. Wäre nun diese Welt wirklich, was man vernünftig nennt, dann wüßte ich nicht, was man für Fehler in ihr entdecken wollte. Nun ist Resultat aller Erfahrung und wahre Grundlegung aller Religion, daß die vier, fünf Dinge, die zu wissen dem Menschen von wesentlicher Wichtigkeit ist, alle fünf das sind, was die Leute Paradoxe nennen. Ich meine damit, daß wir diese Dinge im Leben durchaus gemeinplätzig und gar nicht paradox finden, daß wir sie aber in Wor-

ten nicht feststellen können, ohne wörtlicher Kontradiktionen schuldig zu scheinen. Es ist zum Beispiel ein einwandfreier Gemeinplatz, daß sich der Mensch das meiste Vergnügen findet, der es am allerwenigsten sucht. Oder der Mut: das Faktum, daß der Weg, den Tod zu vermeiden, der ist, keinerlei Abneigung gegen ihn zu haben. Ein andres dieser Paradoxe, das jede Mutter ihrem Kinde auf dem Schoße beibringen sollte, ist, daß der Mensch eine Sache um so weniger sieht, je mehr er sie anschaut, und daß einer um so weniger von einer Sache weiß, je mehr er sie lernt. Nichts wäre gegen den immer verlangten Fachmann und Experten zu sagen, wenn es wirklich wahr wäre, daß einer, der jeden Tag Studium und Praxis auf eine Sache wendet, wirklich immer mehr von dieser Sache und ihrer Bedeutung wahrnimmt. Aber es ist so, daß er immer weniger sieht und immer weniger Bedeutung wahrnimmt.

Es ist ein furchtbares Geschäft, einen Menschen für die Rache der Menschen zu markieren. Aber es ist etwas, woran sich der Mensch gewöhnen kann wie an andre schreckliche und furchtbare Sachen, an die Sonne zum Beispiel. Und das Schreckliche, das allen Justizoffizialen, auch den besten, das den Richtern, Staatsanwälten, Detektiven, Polizisten eigentümlich zugehört, ist nicht, daß sie verrucht sind (einige von ihnen sind gut), nicht daß sie dumm sind (mehrere von ihnen sind nahezu intelligent), sondern bloß dieses: daß sie sich an das Schreckliche gewöhnt haben. Genau genommen, sehn sie den Angeklagten gar nicht; was sie sehn, ist der gewohnte Mensch auf dem gewohnten Platz. Sie sehn den schrecklichen Gerichtshof nicht, sie sehn bloß ihre eigne Werkstätte, ihr Bureau. Deshalb hat das Institut der christlichen Zivilisation sehr weise erklärt, daß in die Gerichte bei jeder Gelegenheit frisches Blut und frisches Denken von der Straße transfundiert werde. Menschen sollen hereinkommen, welche den Gerichtshof und die Menge sehn, die schlimmen Gesichter der Polizisten und der professionellen Verbrecher, die zerstörten Gesichter der Verwahrlosten, das unwirkliche Gesicht des gestikulierenden Anwaltes, und sie sollen das sehn wie man ein neues Bild, ein bis dahin nicht gekanntes Stück sieht.

Unsre Zivilisation hat sehr gerecht entschieden, daß Schuld oder Unschuld eines Menschen zu bestimmen eine zu bedeutende Angelegenheit ist, als daß sie bloß den Beruflichen anvertraut werden dürfte. Sie wünscht mehr Licht über diese schlimme Materie, verlangt Männer, die vom Gesetz nicht mehr verstehn als ich, die aber das fühlen, was ich auf der Geschwornenbank fühlte. Verlangt unsre Zivilisation die Katalogisierung einer Bibliothek oder die Entdeckung des Sonnensystems oder ähnliche Unbedeutendheiten, so mag sie ihre Spezialisten verbrauchen. Aber will sie etwas getan haben, was wirklich ernsthaft ist, so vereinigt sie zwölf von den gewöhnlichen Männern, wie sie herumstehn. Dasselbe geschah, wenn ich mich recht erinnere, von dem Gründer des Christentums. *G. K. Chesterton*

REICHTUM UND LITERATUR

Dem Veranstalter eines teuern Literaturblattes — es kosten die vier Hefte zweihundert Mark — sagte eine Berliner Zeitung, daß er mit seinem Unternehmen auf Kriegsgewinner spekuliere, und in einem Ghetto-Deutsch, wie das Hoch-

land richtig konstatierte, verteidigte sich der Mann damit, daß „Kriegsgewinner lieber Sachen zum Hängen als zum Hinlegen haben“ und rief Sternheim zum Zeugen, der bestättigte, daß „von Volk niemals Anregung oder Hülfe für die Dichter komme“. Hier wurde vorbeigeredet. Der Veranstalter verteidigte mit Augenaufschlag nur seine Spekulation, was Sternheim mißverstand. Aber er rührte an eine wichtige Sache. Was die Publizität betrifft, so kommen dabei weder „Volk“ noch „Reiche“ ins Spiel, das ausschließlich dem Geschäftlichen und seiner Überlegung gehört; denn der Dichter arbeitet weder für viele, noch für wenige, sondern für alle Menschen. Wie viele es dann praktisch-geschäftlich sind, entscheidet oder vermutet der Verleger nach der ersten Auflage, und das Resultat kann den Dichter erfreuen oder betrüben, aber nicht veranlassen, anders zu dichten oder es überhaupt sein zu lassen. Bei ehrlichem künstlerischen Gewissen hätte jener Veranstalter die einfachste weil selbstverständlichste Antwort geben können, daß es an dem Faktum vorhandner Literatur nichts ändert, ob man sie in Maßen für viele billig oder in kleiner Zahl der Auflage für wenige teuer verbreitet, ob sie von vielen, von wenigen oder von keinem gelesen wird. Aber er sprach als Unternehmer die Erfahrung aus, die er sich vom irregeführten Sternheim bestätigen ließ, daß der Sinn für die Kunst bei denen sei, die sie hoch bezahlen können. Er meinte damit aber: das Geschäft mit der Kunst ist nur mit den Reichen zu machen, womit er durchaus recht hat. Er traute sich nur nicht diese geschäftstüchtige Wahrheit zu sagen und schrieb den Reichen den Sinn für die Kunst zu. Der ist aber weder bei ihnen noch bei den Armen, wenn wir auch bemerken können, daß der Bankdirektor X, wenn er überhaupt etwas liest, den Schundroman, sein armer Kommis aber die Gedichte von Werfel liest. Aber dies zu verallgemeinern, wäre falsch, denn in dem Gegensatz Arm-Reich liegt gar nicht das hier prinzipiell trennende Moment oder wenigstens nicht in so schematischer Form. Sicher korrespondiert die jeweils neue Literatur mit der herrschenden Klasse, nicht in dem Taineschen Sinn, daß die Literatur Ausdruck der herrschenden Gesellschaft sei, denn das ist, sie so allgemein gesagt, nicht, sondern sie steht in einer direkten Beziehung zu dem Bildungsniveau, das die herrschende Klasse erreicht hat. Dieses Bildungsniveau setzt die herrschende Klasse instand, sogar eine Literatur zu goutieren, deren Tendenz ihren politischen und sonstigen Idealen und Interessen entgegengesetzt ist und diese angreift wie im Fall Leonhard Frank. Und eben dieses Niveau, eben dieser, der ästhetischen Sensibilität der herrschenden Klassen entsprechende formale Ausdruck wird jenen Klassen als „zu gebildet“ nicht liegen, die mit der Tendenz eines Frank durchaus sympatisieren. So wird ein Francis Jammes dem Wiener christlich-sozial, Gläubigen viel „zu literarisch“ sein, er wird ihn nicht verstehn, wie wir ja auch in neuern Kirchen den Kreuzweg nicht von Marées, Hofer oder Feistauer gemalt sehn, sondern von dem ödesten Kitschier, in den katholischen Feuilletons eine fromme aber schlechte Literatur finden, in den sozialdemokratischen eine schlechte aber gesinnungstüchtige und, wie gleich gesagt sei, in den Zeitungen der herrschenden Klassen eine zumeist schlechte, aber gesinnungslose. Träte heute jene vielbesprochene Revolution ein, durch welche die herrschenden Klassen von den bisher beherrschten des Prolotariats und Kleinbürgertums abgelöst würden,

so wäre die dann herrschende Literatur ganz der heutigen Bildung dieser Klassen entsprechend: Spielhagen, Rosegger, Freiligrath, Schiller — dieser als Grenze nach rückwärts wie als Grenze nach vorwärts Björnson, der Ibsen des Volkfeinds, der Hauptmann der Weber und des Rautendelein. Es ist unleugbar, daß — wofür die Ursachen auf der Hand liegen — die derzeit herrschende bürgerliche Klasse das Privelegium der künstlerischen Kultur besitzt und allein nur besitzen kann. Denn was das Volk besitzt, ist nicht eine besondre Literatur, sondern Abfall der Literatur der herrschenden Klasse, vermehrt um die vom Volke konservierte Literatur aus frühern Epochen eben dieser herrschenden Klasse. Alle Bemühungen der Volksbildungsvereine verbreitern im besterreichten Fall die Maße der herrschenden bürgerlichen Bildung, bringen aber kein neues Element in sie, gar nicht zu reden davon, daß dieses Bemühn eine wesentlich andre Bildung schafft, auf die der Dichter sich beziehn und die herrschende bürgerliche Bildung entbehren könnte. Die Literatur des Volkes, das heißt, das was das Volk liest, ist immer konservativ die Literatur von ehegestern und wird paradoxerweise künstlerisch reaktionär immer dort sein, wo das Volk politisch radikal oder revolutionär ist: sozialdemokratische Liederdichter, katholische Erzähler in klerikalen Blättern. Während die vorlaufende, sich auf das gebildete Niveau der herrschenden Klassen stützende Literatur immer künstlerisch revolutionär ist, auch bei „reaktionärer" Gesinnung: Huysmans, Claudel, Sorge. Man erinnere sich an das durchaus Reaktionäre in der französischen Revolutionsdichtung, die jede Tradition unterbrechend auf den Formausdruck von 1700 zurückging, während die Neuerer unter den reaktionären Emigranten waren.

Käme heute das sozialdemokratische Poletariat zur Herrschaft, es würde als seinen besten literarischen Ausdruck so etwas wie den Zolaismus entdecken, also künstlerisch reaktionär sein. Die ununterbrechbare künstlerische Tradition aber würde von den überlebenden Besiegten getragen werden, und von ihnen müßte die neue herrschende Klasse empfangen.

Das alles hat mit den „Reichen" nichts zu tun. Die wenigen Schöpfer neuer dichterischer Gebilde korrespondieren mit wenigen, die für die Aufnahme bereit sind. Diese wenigen werden sich gewiß immer nur in den herrschenden oder diesen bildungsgemäß affilierten Klassen finden, aber von einer absoluten Koinzidenz der Dichter und der herrschenden Klasse ist nicht zu sprechen. Die wenigen, den Dichter Erkennenden sind, wenn auch zur herrschenden Klasse gehörig, weder in deren Herrschaftsinteressen befangen, noch deren vornehmste Träger, am allerwenigsten sind sie aber mit den Reichen schlechthin zu identifizieren, wie jener Herr mit Händen und Schultern behauptet, der den Geschundenen auf Japanpapier vorführt — wie er behauptet, um sich einen sittlichen Grund für das unsittliche Geschäft zu geben, daß er eine Novelle, die man im Verlage Wolff für achtzig Pfennige haben kann, für etwa zwanzig Mark liefert — ja, das ist das Wort, denn seine Reichen sind nicht nur „die, wo was zum Hängen lieben", denn sie mögen, wo was teuer kostet, auch wenn man nur kann hinlegen und ist nur nebbich Literatur. Um auf diese Sache nicht noch einmal zurückkommen zu müssen, sei des Veranstalters wahrscheinlicher Einwand gleich erledigt, daß er seine neue, sich nur an Wenige wendende Literatur mit originaler Graphik versehe, was eben den hohen Preis veranlasse. Originale Graphik ist keine pub-

lizistische Angelegenheit, auch wenn sie viel neuer ist als Radierungen von Meid. Und was die neue Literatur anlangt, die nur ganz wenige Freunde finden könne, so wird der Veranstalter als in diesem Sinne neu nur sich selber nennen können, denn die andern Autoren sind bekannter als er tut: man kann sie im Hyperion finden, in den Jahrgängen der Weißen Blätter, in der Aktion, wo sie erstmalig publiziert wurden und diesen Zeitschriften ihren Sinn gaben, dessen der Veranstalter allerdings nicht teilhaft war. Sein Sinn wurde erst offenbar, als es Kriegsgewinne gab. Kein Zweifel, daß diese Abnehmer den Unternehmer fördern; daß aber Sternheim von diesen zahlungsfähigen Abonnierern eine Förderung erfahren soll, darüber lacht er wohl selber, so wenig lächerlich die Sache auch ist, zu der er sich hergibt. Nie während der ganzen kapitalistischen Zeit hat sich die sittliche Entartung jener, die sich bereichern, so in ihrer Verworfenheit gezeigt wie in diesem Kriege, nie auch roher in dem, was sie ihren Geist nennen. Wir haben gegen diese vom Besitzwahn erfüllten Individuen vorläufig noch kein andres Mittel, als daß wir sie ganz unter sich sein lassen und uns kein Wort gegen sie ersparen, das sie alle unsre Verachtung spüren läßt. Daß sich jener Veranstalter diesen Leuten als teuer zu zahlender maître d'art anbietet, ist nebensächlich; betrübend, daß sich anständige Menschen finden, welche sich von diesem Herrn an die Tafel jener führen lassen, die von Menschen nur das Gesicht und dieses Gott gestohlen haben. Lernen Sie von diesen Leuten die Verantwortung, Karl Einstein? *F. B.*

VORSCHLAG EINES GEISTES KONSERVATIVER PARTEIEN

Dem Urteil der Eingeweihten überlasse ich es, ob ich eine Wirklichkeit oder eine Utopie mit dem folgenden Versuch eines Geistes der konservativen Parteien beschreibe. Ihn anzustellen schreckt mich der Umstand nicht ab, daß O. A. H. Schmitz einmal als Retter des preußischen Konservativismus versagte. Möglich, daß ich mit meinem Versuch Eulen nach Danzig oder Posen oder wie sonst das konservative Athen heißt trage, und das, was sich in den respektiven Blättern und Reden äußert, nur Maske ist für den wahren und verborgen gehaltnen Geist und dieser sich mit meinem Versuche deckt. Doch ist Tatsache, daß der sich äußernde Geist doch mehr „Jeist" ist und nur höchst dürftig eine im übrigen recht korpulente Blöße deckt, strotzend in Interessen höchst ungeistiger, wenn auch (kartoffel-) spiritueller Art. Das Mantelstück, das sich der heilige Schmitz abschnitt, war gut gemeint, aber es rutschte ob seiner Kleine vom umfangreichen Leibe des Bettlers im Geist. Wir wollen freigebiger sein, nicht nur ab-, sondern auch gleich zuschneiden, wobei es uns auf den Umfang des zu Bedeckenden, nämlich die konservative Partei im Engern so wenig ankommt, daß wir sie gleich im Weitesten erfassen, ganz Alldeutsch dazunehmen, ferner die Vaterlandspartei und ihre Professoren und das Zentrum dort, wo es dem Grundsatz huldigt commercialia non sunt turpia. Und weiten das Ganze von uns bedenkend zu Beschenkende auf das heute so beliebte Mitteleuropäische aus, soweit es Österreich und Ungarn betrifft.

Unbekümmert darum, ob ich damit zu spät komme, bringe ich also den

folgenden Geist der konservativen Parteien zum Vorschlag und schicke voraus: politischer Geist ist ein zweckhafter Geist, kein reiner, weshalb es hier ohne Belang ist, die Existenz Gottes oder eine geoffenbarte christliche Religion überhaupt vorauszusetzen, denn wichtig ist hier allein, die Religion als dem konservativen Zwecke dienend zu beweisen. Ich nehme uns unter uns an und vermeide darum aufhaltende Redensarten. Wir tun also ganz ungeniert so, als gäbe es so etwas wie Gott und christliche Religion nicht, oder noch nicht, um freien Platz für eine dem konservativen Geiste taugende erkenntnistheoretische Grundeinstellung zu bekommen, hinreichend darauf alles andre, auch Gott und die Religion, aufzubauen. Unsre Grundeinstellung krümmt allerdings den menschlichen Stolz in den spitzesten Winkel, aber solches ist die notwendige Voraussetzung jeder rohen Machtpolitik, die ja niemals von einer Würde des Menschen abgeleitet werden kann. Und wir sagen demnach: wenn auch der Determinismus, das heißt die mechanische Konzeption der Welt nicht alles erklärt, so versteht man doch hinwider ohne ihn überhaupt nichts. Somit erkennen wir, daß wir nichts sind als Effekt und Resultat von elementaren Kräften, unbekannt und unerkennbar der lebendigen Materie. Wir produzieren nur leere Worte darüber, wie Freiheit, diesen kindlichen Traum eines verzweifelten Wahnes, wie Gleichheit, ewig dementiert von den Fakten, wie Gerechtigkeit, diese Jeremiade der Besiegten. Das Individuum, mechanisches Produkt von es determinierenden Ursachen, ist nicht frei, sondern liegt in den Ketten des Erbes, ist verwurzelt den Toten, die es im Weiterschreiten der Zeit immer mehr und stärker beherrschen. Es ist aber auch nicht gleich, sondern verschieden, und darum als Einzelnes, als Rasse, als Klasse unterlegen oder überlegen. Der Nachbar ist nicht der Bruder, sondern der Gegner, wenn nicht der Feind, so will es das vitale Gesetz, welchen Konflikt die Gerechtigkeit, diese unwissenschaftliche ideologische Illusion des menschlichen Geistes, nicht lösen kann. Aus dem Zusammenstoß komplexer und ungleicher Kräfte impostiert sich diese amoralische Feststellung: der Sieg des besser Geeigneten. Somit ist die Gewalt das Regulativ des Fortschrittes und der Krieg der Vater aller guten Dinge. Der Krieg ist der natürliche Zustand alles dessen, was lebt. Im Kriege bilden sich und lösen sich die Rassen auf. Er ist der Schmelztiegel, in den die in ihrer Fruchtbarkeit unparteische Natur die Gattungen wirft, die sie schafft. Der Krieg eliminiert die Untauglichen des Lebens, die mißglückten Elemente, die minderwertigen Völker. Durch den Krieg hat der Mensch gelernt, daß er sich der Notwendigkeit einer Disziplin zu unterwerfen habe; durch den Krieg hat er begriffen, daß und warum es ihm Bedürfnis ist, sich einem Plan unterzuordnen. Aus Mistrauen gegen den Nachbar, aus Furcht vor ihm, hat er seine eigene Rasse lieben und den Wert des moralischen und materiellen Patriotismus schätzen gelernt, den er von seinen Vorderen überkommen hat. Der Krieg vereinigte die Individuen des gleichen ethnischen Charakters, der gleichen Sprache, der gleichen sittlichen und geistigen Artung und der gleichen Geschichte. Die aus dem Kriege geborene Disziplin ist die Kraft, welche es dem Menschen möglich gemacht hat, der gegenwärtige civilisierte Mensch zu sein. Er erkennt nun, daß er nur als Folge seiner Ahnen existiert: aus seiner Tra-

dition. Hier wäre Kant, der viel für den ewigen Frieden Mißbrauchte, mit jener Bemerkung zu zitieren, die ausführt, daß es Zustände der Zivilisation geben könne, die keinerlei Freiheit des Geschehens mehr erlauben und wo der Krieg das einzige und unerlässliche Mittel ist, eine also erstarrte Zivilisation weiter zu bringen. Es hat die aus dem Kriege als notwendig erkannte Disziplin den Menschen notwendig bescheiden gemacht und ihn an die geringe Rolle erinnert, die ihm zu spielen zukommt. Diese Disziplin hat seinen Wahn gemindert, sie hat ihm die Freude des Verzichtes beigebracht und den Enthusiasmus des Opfers.

Aber erst die Religionen geben dieser Disziplin den definitiven Sinn und die Subtilität, indem sie das bloße Seinsbedürfnis des Menschen und die Freude daran versöhnen mit der harten und absoluten Notwendigkeit, sich in die Tyrannei der natürlichen Gesetze des Lebens zu finden. Die Religionen machen das Transitorische und Gelegentliche der aus dem Kriege gebornen Disziplin zur dauernden Zucht. Der Anthropomorphismus der Religion verrät den Geist, der sie concipiert hat, und aus dem Anthropomorphismus haben hier wieder die Religionen die Macht des Einflusses auf den Menschen, den sie nun ihrerseits ändern, indem sie ihn aus einem tierischen, niedern und gemeinen Instinkten unterworfenen Wesen zu einem sittlichen und frommen Geschöpf umbildeten. Von der Religion lernten die dem Tierischen nahestehenden Massen die Resignation; die Religion schuf den Begriff der Ordnung; und sie gestattete und sicherte das Überleben und die Veredlung der Gattung, indem sie das Individuum durch eine notwendige Lüge dahin brachte, sich ihrer Funktion zu unterwerfen.

Von der Gewalt erhalten die Menschen das Gut ihrer Gemeinschaft in der Rasse; von der Religion die Hilfe der Tradition, der Autorität und des Verzichtes, die allein das Dasein in der Gemeinschaft möglich machen, in der der Einzelne nichts bedeutet, weil er nur als Erbe lebt und nur das vom Krieger und vom Priester bewahrte und gehütete Erbgut ihm das Leben als gesitteter Mensch überhaupt möglich macht.

Es kann den konservativen Geist nur zieren, wenn er sich etwas an Darwin akkomodiert, der ja über die Zeit, wo er nicht fair war, hinaus ist. Zudem wird es den grundbesitzenden Konservativen, soweit sie etwas Landwirtschaftliches gelernt haben, leicht sein, eine Fülle neuerer naturwissenschaftlicher Beobachtungen hier beizusteuern, welche das Gesagte stützen. Ich erinnere nur an die Veredlungsversuche und die Rolle, welche dabei der Atavismus spielt; auch die Chemie der Dungmittel liefert Belege, die sich nur im Grade der Komplexität von dem über den Menschen Gesagten unterscheiden. Zudem ist, wen der Darwin schrecken sollte, rasch mit einem Zitat aus Joseph de Maistre zu beruhigen, der sagt: „Il faut purifier les volontés ou les enchaîner; leur donner un frein moral ou une entrave matérielle; les gouvernements ont besoin d'une foule muette forcé d'obéir, ou d'une foule croyante à qui l'on persuade d'obéir." (Ich will dieses Zitat nicht den Proletariern preisgeben, weshalb ich es französisch zitiere.) Eigentlich ist in diesem Zitat alles gesagt, wovon ein konservativer Geist leben kann. Doch aber ist die modernere wissenschaftliche Begründung nötig, einmal weil Wissenschaftlichkeit heute beliebt und angesehn ist, und dann, weil sie schönere Paradepferde liefert. Das Haben, Behalten und Mehr-

haben der konservativen Pleonexie ist ja öffentlich nicht vorführbar und ist auch allein noch kein Geist, als welcher eben die Aufgabe hat, diese Pleonexie mit guten philosophischen Gründen zu rechtfertigen nicht nur, sondern ihre Einziggültigkeit zu etablieren. Jeder Geist einer Partei muß an sich die Forderung stellen und zu erfüllen trachten, daß er der Geist der Menschheit sei. Der Konservativismus muß beweisen können, daß nur jene den Sinn des Lebens ergreifen, welche ihn als eine ständige Exaltation des Kultus der Ehre und Befolg der Ahnentugenden betrachten, jener Ahnen unsres Stammes, welche den Boden erobert haben, auf dem wir hausen, welche die Quellen unsres nationalen Patrimoniums aufgeschlossen haben, von denen wir leben, und welche uns mit der heroischen Leidenschaft des Opfers die Freude am Verzicht auf all das überliefert haben, das den Menschen vom moralischen Ideal seiner Rasse, seines Volkes entfernt. Ob wir an den offenbarten Charakter der christlichen Religion glauben oder nicht, — wichtig ist, daß wir diese Religion als Regel unsres Lebens erkennen: als die verstärkte Tradition und den Ruf zum Gehorsam. Diesen wahren Sinn der Welt fälscht der Individualismus, als welcher eine unwissenschaftliche aus der Reformation geborene Ideologie ist, die den Protest und die Revolte als eine konstante Notwendigkeit behauptet. In allen Revolutionen ging immer der Geist eines Volkes zugrunde, wurde immer eine vorhandene Zivilisation einer Ideologie geopfert, die ohne Zusammenhang mit irgendeiner Rasse, einem Volke jene Internationalität besitzt, welche als der wahre Träger einer toll gewordenen Modernität diese zwei auflösenden Elemente gezeugt hat: den Freimaurer und den Juden. Und als drittes die Forderung der Demokratie, die dem Volke das Wort gibt, das ihm wie dem Caliban nur dazu dient, jene zu verfluchen und zu verläumden, von denen es das Wort gelernt hat. Gegen diese zerstörenden, die Größe vernichtenden Tendenzen gibt es nur diese beiden Gewalten: die Kirche und die Armee.

Der hier vorgeschlagene Geist hat seine schwachen Stellen, wir verhehlen das nicht. Es ist von der Rasse die Rede, und wir wissen auch ohne den Semi-Gotha, daß hier im Punkt der Reinheit nicht alles stimmt. Man wird darum die Bedeutung des nationalen Erbgutes mit einer Rassentheorie stützen müssen, die sich mehr auf Geist und Seele als auf Nasen und hängende Schultern gründet. Die Götter der Wagnerschen Opern wären ganz aus dem Spiel zu lassen, wie sich überhaupt die Alldeutschen bei dieser theoretischen Grundlegung etwas mäßigen müßten. Aber im ganzen sind wir überzeugt, daß man in Ansehung der Wichtigkeit, die eine wohlfundierte konservative Weltanschauung für alles, was konservativ ist, besitzt, die Lücken ohne Fehl sowohl in der Rassentheorie ausbauen wird, wie auch die in der andern Voraussetzung des Determinismus. Dieser kann nämlich so komplex sein, daß es unmöglich wird, wissenschaftlich den Anteil der verschiedenen Elemente zu fixieren, welche den Menschen ändern. Die im Kampfe Überlebenden werden bei geänderten Kampfmitteln und mit dem Auftreten der Masse problematisch. Dies zu hindern, wird der Konservative in seiner Geldheirat mit der Industrie bestrebt sein müssen, der Stärkere zu bleiben und immer zu bedenken, daß die schwachen Stunden der Frau ihre starken sind. Die Kinder dieser Stunden sind die bewußt

werdenden Massen und deren Spielzeug die Maschinen, sowohl die der Fabrikation wie die andern der Wahlurnen. Ein drittes Bedenken beträfe die Möglichkeit einer Änderung der Anschauungen über das summum bonum, aber dieses Bedenken ist so lange das geringste, als die kirchliche Lehre sich bewußt ist, eine Machtlehre zu sein, das heißt über Gott nicht den Priester vergißt. Und dies ist bis auf weiteres nicht zu befürchten.

F. B.

NATIONALISMUS UND CHRISTLICHE ZIVILISATION

Unter diesem Titel hat Constantin Frantz 1885 in den Bayreuther Blättern einen Aufsatz veröffentlicht, dem wir das Folgende zur Ergänzung der im zweiten Summa-Viertel abgedruckten Arbeit desselben Autors entnehmen.

Jede Nationalität erwächst nur auf einem eigentümlichen Boden, und so ist Nationalgefühl zugleich auch Vaterlandsgefühl, sehr menschliche Gefühle beide, aber beide für die Freiheit des Geistes nicht ohne Gefahr. Das Nationalgefühl neigt dazu, die besondern Vorzüge der Nation zu überschätzen, die Mängel zu unterschätzen. Die Schäden solcher Befangenheit brauchen nicht nachgewiesen zu werden. Man weiß, daß sie unter anderm die Geschichtsschreibung verfälscht, und solche Geschichtsschreibung wirkt auf die Denkweise der Nationen ein, erschwert die gerechte Würdigung ihrer gegenseitigen Stellung und nährt die gegenseitige Gehässigkeit. Der weltbürgerliche Sinn steht höher als der vaterländische. Die Welt muß uns mehr gelten als unser Vaterland, die Menschheit mehr als unsre Nation. Sind zwar die Pflichten gegen das Vaterland die nähern, so doch nicht die höhern. Nicht der gilt uns als der größte Mann, der nur seinem Vaterland gedient hat, sondern der Menschheit. Nun hat der Absolutismus die Nationalitäten so lange Zeit vergewaltigt und mißhandelt — woran es heute noch an Beispielen nicht fehlt — daß sich die Nationalitäten dem Nationalismus ergeben, so gegenläufig er vielen Tendenzen der Zeit ist, die zum Internationalismus führen. Daß unterdrückte und zerrissene Nationen sich erheben, um das ihnen auferlegte Joch abzuschütteln und ihre Nationalität wieder zur Anerkennung zu bringen suchen, ist ein ebenso erklärliches wie vollkommen berechtigtes Streben. Insoweit sind aber die Nationalitätstendenzen nur eben eine Äußerung des Freiheitstriebes; denn jedes Volk darf verlangen, nach seiner Eigentümlichkeit behandelt zu werden und hat das angeborene Recht, so zu sprechen wie ihm der Schnabel gewachsen ist. Ihm das verbieten oder verkümmern, ist der Gipfel der Tyrannei. Aber man machte die Nationalität selber zur Quelle aller Entwicklung, so als ob sie eine fast göttliche Schöpferkraft besässe. Waren nun Nationen zur Freiheit gelangt, so blieb die Schöpferkraft aus, und sie wußten nichts besseres zu tun als das schon andernorts vorgefundene Representativsystem bei sich einzuführen. Was heutigen Nationalitätstendenzen aber noch besonders zu grund liegt, ist das dunkle Gefühl, welches die Nationen ganz unabweisbar beschleicht, daß sie wirklich sich bereits in einen Weltprozeß hineingezogen finden, wodurch ihr Sonderleben immer mehr abgeschwächt und untergraben werden muß. Darum will der Nationalismus jetzt alle seine ihm noch gebliebene

Kraft zusammennehmen, um einen desto überzeugendern Beweis seiner Lebensfähigkeit zu geben. Wer sich in das Nationalleben und dessen erträumte Herrlichkeit versenkte, dem muß es ein schmerzliches Gefühl bereiten, zu sehn, wie doch dieses Nationalleben faktisch immer mehr in den Hintergrund tritt, indem es immer mehr von der allgemeinen Weltentwicklung durchdrungen wird. Er wird leicht meinen, das werde am Ende zu einer öden Monotonie führen, worin alle Poesie des Lebens verschwände. Es wäre aber ähnlich, wie mit der ehemaligen Absonderung der verschiednen Stände, worin sich ja auch eine gewisse Poesie anschloß, welche Poesie gottseidank verschwunden ist. Oder wer wird nicht in der heutigen Rechtsgleichheit einen bessern Zustand erblicken? Warum müßte es denn anders sein, wenn zuletzt auch die Absonderung der Nationen verschwände? Es fragt sich nur, was dann an Stelle der Nationalismen treten solle. Mit der Antwort: der Internationalismus wäre nur etwas Formales und kein positiver Inhalt gegeben. Ich sage vielmehr: die christliche Zivilisation. Bekennen die gebildeten Nationen sich alle zum Christentum und empfinden sie heute je mehr und mehr die Unzulänglichkeit ihrer nationalen Sonderexistenz, woraus dann die Notwendigkeit der Vereinigung entspringt, so ist ja eben die Basis dazu in dem ihnen allen gemeinsamen Christentum schon von vornherein gegeben. Und erst wenn das Christentum als über das die nationale Absonderung hinweghebende, wie als das die Nationen zugleich verneinende Prinzip erkannt und anerkannt wird, gelangt es selber zu seiner vollen Bestimmung. Denn so gewiß das Christentum die Einheit des ganzen Menschengeschlechts lehrt, so gewiß fordert es auch die Herstellung dieser Einheit.

Aber die Geister können sich heute in diesen universalen Zusammenhang noch nicht finden. Sie fürchten, allen Halt zu verlieren, wenn sie den nationalen Boden verließen. Darum klammern sie sich um so mehr an das Nationalleben an. Das wird sich ändern, wenn erst ein neues Geschlecht herangewachsen ist, das schon von Kindheit an sich mit den Vorstellungen eines Weltzusammenhangs erfüllte. Nicht in der Pflege und Verherrlichung des eigentümlichen Wesens ihrer Nation werden dann die Patrioten ihren Beruf finden wollen, sondern darin, ihre Nation hinzuweisen auf die großen Anliegen der Menschheit.

Indem wir die Forderung erheben, daß die christliche Zivilisation an die Stelle des Nationalismus trete, dürfen wir uns nicht verhehlen, daß nach weitverbreiteter Meinung das Christentum selber im Veralten begriffen sei und dem Untergang entgegengehn soll. Man will statt dessen die Humanitätsidee zum Prinzip machen, aber man hätte daran keinen Ersatz. Es wäre ja nur ein spekulativer Begriff, der, wenn er eine empirische Unterlage gewinnen soll, sofort seine Haltungslosigkeit zeigt, weil das als menschlich Geltende bei den verschiedenen Nationen sehr verschieden ist. Denn schließlich sind auch die Kanibalen noch Menschen. Ein solcher selbstgemachter Begriff wäre darum für die nationale Eigensucht nur ein unkräftiger Zügel. Anderseits liegt am Tage, daß das jetzige Sichaufbauschen der Nationalismen mit der Abschwächung der christlichen Überzeugungen zusammenhängt. Am lebendigen Gott irre geworden, den das Christentum lehrt, schafft man sich Nationalgötter. Trotz alledem lebt noch der christliche Gott, der Nebengötter weder bedarf noch duldet. Denn nicht das Christentum ist veraltet, sondern nur

seine heutige Ausprägung, ein Historisches, nicht das Wesentliche. Und das Christentum ohne diese einschnürende historisch zufällige Schale wird in seiner wahren Erhabenheit erscheinen, „wo es nicht mehr“ wie Schelling sagt, „das enge verschrobene, verkümmerte und verdürftigte Christentum der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln notdürltig eingeschlossene, ebenso wenig aber das zu einem Privatchristentum verschnitzelte sein wird, sondern recht wahrhaft öffentliche Religion, — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, welches in ihm auch zugleich die höchste Wissenschaft besitzt.“ In dieser Gestalt wird und kann es in die heutige Welt eindringen und für die künftige Entwicklung sich als leitende Macht bewähren. Schon dämmert auch der Gedanke auf, daß das Christentum noch eine andre Bestimmung habe als eben nur ein dogmatisches System und kirchliche Einrichtungen zu begründen, nämlich auch alle menschlichen Lebensordnungen zu durchdringen und zu läutern. Das ist die der Welt zugewandte Seite, die weltliche Mission des Christentums, die es ja auch wohl haben muß, wenn man von seiner weltüberwindenden Kraft spricht. Dafür haben sich nun die christlich-sozialen Parteien aufgetan, aber als — nationale Parteien. Was aber hat das Christentum mit dem Nationalismus gemeinsam? Was ist eine Spezialreform ohne die entsprechende Reform der internationalen Verhältnisse? In diesem Punkte verstehn sich die Sozialdemakraten besser auf praktisches Christentum als unsre christlichen Parteien, die Christentum und Nationalismus in das selbe Gefäß schütten und schütteln, wobei das, was oben auf zu schwimmen kommt, immer der Nationalismus ist. Was bedeutet das Gerede vom christlichen Staat, dem doch tatsächlich das Militärwesen als die allerwichtigste Angelegenheit gilt? Der christliche Staat ist ein Unding ohne den christlichen Völkerbund. Oder wäre das ein christlicher Zustand, wenn die sich so nennenden christlichen Staaten bis auf die Zähne bewaffnet fortwährend gegeneinander auf der Lauer liegen? Was kann da für die Sozialreform geschehn und überhaupt noch übrig bleiben, solange die vornehmste Sorge der Staatsherrscher auf die Sicherung und Befestigung ihrer äußern Machtstellung gerichtet ist und darauf zugleich der beste Teil der Staatsmittel verwandt wird? Nur so viel kann übrig bleiben als eben ausreicht, dem militärischen System einen sozialen Aufputz geben zu können, der an der bestehenden Erwerbsordnung, welche unvermeidlich zur Kapitalherrschaft führt, nichts ändert. Eine Organisation der Arbeit wird so lange aussichtslos bleiben als die Militärorganisation im Vordergrund aller gouvernementalen Aufgaben steht. Man mag immer sagen, daß das militärische System eine vorläufige Notwendigkeit sei, nur soll man den Militarismus nicht mit dem Christentum verquicken wollen, das mit Kanonen nichts zu schaffen hat.

Es entsprang aber der beklagenswerte Zustand einer permanten Kriegsbereitschaft zumeist aus der Nationalpolitik oder Großmachtpolitik, was in dieser Hinsicht dasselbe ist. Seit dem Hervortreten der Nationalitätstendenzen im Jahre 1848 hat sich das kontinentale Militärwesen mehr als verzehnfacht. Und es ist eine Schraube ohne Ende, seitdem auch das technische Genie sich auf die Erfindung immer neuer Zerstörungswerke richtete.

Zur „großen Nation" gehört die „große Armee", die hinterher selbst wieder zu neuen Unternehmungen anreizt, und bald wird die Macht zum Selbstzweck. Eine Großmacht zu heißen, gilt ja für die höchste Ehre, es womöglich zu werden als das letzte Ziel, und die Großmacht selber will dann immer größer werden, weil alle Größe doch nur etwas Relatives bleibt. Aber auf solches Beginnen folgt auch unmittelbar die Strafe, indem mit der erstrebten Größe auch die Schuldenlast anwächst, welche nicht nur die Völker darniederdrückt, sondern auch ihre Regierungen in Abhängigkeit von den Geldmächten bringt, von deren Einflüssen sie immer mehr umsponnen werden. Schon ließen sich Staaten nennen, die fast nur noch die Schleppenträger der Börse sind. Tatsache ist, daß die heutige Börsenherrschaft aus dem Staatsschuldenwesen entsprang, wie dieses selbst aus der Kriegswut. Der Börsenherrschaft gegenüber erweist sich jede bloße Nationalpolitik als völlig unzulänglich. Das Geld ist weit mehr ein kosmopolitisches als ein nationales Wesen. Die Großmacht imponiert dem Kapital nicht, weil es selber eine Großmacht ist, die des Schmuckes von Zepter und Krone nicht bedarf, noch einer Armee und des übrigen Staatsapparates. Die Regierungen, welche vordem die Schutzherren der Geldmacht gewesen sind, werden hinterher deren Schützlinge und Untergebene. Der Internationalismus der Geldmacht ist weltmächtiger als jede Weltmacht nationaler Artung. Ist christlicher Staat und Militärwesen ein Widerspruch, so ist der andre Widerspruch Börsengroßmacht und christlicher Staat. Wer heute vom christlichen Standpunkt an die Politik herantritt, für den ist auch unmittelbar die Weltpolitik gegeben, denn jede nationalistische Politik ist unchristlich. Das Gebot der Nächstenliebe gilt nicht minder für die Nationen als für die Individuen. Aber die sich christlich nennenden Nationen tun doch allermeist gerade so, als ob jenes Gebot gar nicht für sie bestünde. Denn unumwunden wird noch bis heute offen erklärt, daß die alleinige Richtschnur ihrer Politik für jede Nation in ihrem eigenen Interesse liege. Dem auch allermeist die Praxis entspricht, die sich nur durch größere oder geringere Klugheit und Energie unterscheidet, womit die einzelnen Nationen ihr Sonderinteresse zur Geltung zu bringen vermögen. Die damit am weitesten kommt, wird als die größte angesehn. Muß aber nicht eine so anerkannte und verherrlichte Selbstsucht der Nationen als das im größten Stile und sozusagen von oben herab gebene Beispiel auch auf die Gesinnung der Individuen wirken? Warum soll im Privatverkehr unerlaubt sein, was im Völkerverkehr als sich von selbst verstehend gilt? Wird ein Staatsmann gepriesen, der auf Unkosten andrer Länder seinem Vaterlande zu einem großen Gewinn verhalf, warum müßte ich mir ein Gewissen daraus machen, in ähnlicher Weise meine Mitbürger auszubeuten? Sagt der Staat: ich stehe mir selbst am nächsten und muß für meinen Vorteil sorgen, wo und wie ich kann, so stehe ich mir auch am nächsten, muß für mich und die Meinen sorgen wie und wo ich nur kann, wenn ich mich dabei nur vor dem Strafgesetz zu hüten weiß. Um wie viel mehr als die bloße Furcht vor der Strafe, und wie viel mehr als die äußere Legalität bedeutet für den Bestand der Gesellschaft eine rechtschaffne und wohlwollende Gesinnung. Aber es erhält die Selbstsucht der Individuen immer neue Nahrung aus dieser Quelle des Verderbens, welche die nationale Selbstsucht ist.

Auch die Ruhmsucht ist nur eine be-

sondere Gestalt der Selbstsucht. Sie wird immer neue Schlachtfelder schaffen, und werden dann zur Verherrlichung der nationalen Großstaaten Triumphzüge veranstaltet, Siegessäulen errichtet, alljährliche Siegesfeste gefeiert, so trägt das nicht wenig dazu bei, eine feindselige Stimmung zwischen den betreffenden Nationen zu erhalten, und christlich ist das nicht.

Es gab eine Zeit, wo die muhamedanische Welt durch Jahrhunderte der christlichen Welt gewachsen war und China in weiten Zweigen der Kultur der christlichen Welt um ein Jahrtausend voraus. Beide diese Welten stagnieren, während es mit der christlichen Welt im Ganzen vorwärts ging. Dies erklärt sich daraus, daß das Christentum durch die Idee der göttlichen Kindschaft ein Gefühl der Menschenwürde erweckt hat, wie es bei den nicht-christlichen Völkern niemals bestand. Auf diesem Gefühl beruht das Freiheitsgefühl, die Tatkraft, der Forschertrieb, was zusammen den christlichen Völkern zu ihrer dominierenden Stellung verholfen hat. So verkümmert auch, so veräußerlicht und verunstaltet das in den sich christlich nennenden Nationen wirklich lebende Christentum ist, — ein Gran davon genügte, das christliche Europa auf seine Höhe zu bringen, lebendig zu erhalten gegenüber der Erstarrung der nicht-christlichen Völker. Die Wirkung dieses Minimum ist ein Zeugnis für die innere Kraft des Christentums, welches danach gewiß auch zur Weltreligion bestimmt sein muß. Würden nun die christlichen Völker die nicht-christlichen Völker gewissermaßen als ihre Pfleglinge behandeln, um sie für die christliche Zivilisation heranzubilden, wonach dann allmählich auch die christliche Religion bei ihnen eindringen würde, so gestattete das und geböte es sogar das Christentum selbst. Es wäre Weltpolitik im wahren Sinn. Aber man übt ein anderes Verfahren. Es tat sich eine eigensüchtige Nationalpolitik auf, indem die einzelnen christlichen Mächte nur darauf ausgingen, die nicht-christlichen Länder so viel als möglich unter ihre partikulare Herrschaft zu bringen oder kommerziell auszubeuten. Wobei die schmutzigsten Dinge und brutalsten Gewaltakte geschehn, welche der ganzen Christenheit zur Schande gereichen. Militarismus, nationale Selbstsucht, Börsenherrschaft, Ausbeutung der nicht-christlichen Völker, — wo ist das Recht auf den Titel Christlicher Staat?

ÖLBERG UNSERER ZEIT

Wenn die Menschen schwach werden, steht die Natur drohend auf. Als Christus auf einem sehr hohen Berge stehend die Herrlichkeit der Erde zu seinen Füßen sah, verschmähte er, sie anzubeten: denn sie hat keine Schönheit und Größe aus sich. Als er am Ölberg einen Steinwurf weit von den Gefährten ging, machte er sich einsam im Kampfe. Diese Vollmacht hat die Natur: sie trennt Geist von Geist und hebt den Menschen in seinen Gegensatz zu allem Geschaffenen. Sie kommt ihm heftig näher, um sich in Ruhe abzutrennen, sie wird ihm äußerlich ähnlich, um innerlich in seinem Wesen überwunden aufzugehn. Die Grade ihrer Heftigkeit bleiben wie Trümmer um die Seele stehn. Die Berge türmen sich wie Generationen für die Zukunft fort, und der Stein gleich einer Patene hebt den Opferleib über die Erde. Es geht kein Mensch unter, außer der

sich der Natur gleichgemacht hat. Die Schwäche dessen, der sich zum Geschaffenen demütigt, ruft die Stärke des Schöpfers in der Erschütterung der Natur hervor. Es gibt kein Drama, an dem die Natur mehr teilhaben kann als an dem des Menschensohnes. Jener Augenblick der tiefsten Verzagnis widerbebt im innersten Gestein; aber die Kraft bleibt Gottes. So tritt die Natur mit aller Wucht in die Geschichte. Im Hingang der Zeit wird die Schwäche des Menschensohnes immer seelischer empfunden; während sich die Höhe der Generation abträgt, steigt die Erde auf; je näher die Natur kommt, desto stärker muß sie erschüttert werden, um den Geist frei zu lassen und das Werk der Erlösung zu spüren. So formt sich der Ölberg unserer Zeit.

Noch nie war die Menschheit in der Tradition ihrer Berufung und in der höhern Kraft ihres Naturgegensatzes so geschwächt wie in den Generationen des Jahrhunderts, an dessen Ende wir stehn. Und noch nie war das Drama der Naturüberwindung so heftig, wie es in dem Jahrhundert sein wird, dessen Anfang wir bilden, in dem der geistige Zusammenhang der höhern Dinge wieder erkannt werden muß. Die Natur sorgt für ihre eigene Geltung, sie verstofflicht das Dasein, und zumal der deutsche Geist erliegt der Naturverstrickung. Die idyllische Poesie, die deutsche Gemüter in der Natur lieben, ist zu ichselig und kleinlich, um die Weite und Härte des Gegensatzes geistig zu umspannen; sie ist zu gegenwärtig, um den Geist durch die Geschichte über die Natur zu erheben. Das christliche Drama muß aber geschichtlich empfunden werden, wenn es künstlerisch lebendige Form werden soll. Kunst ist nicht Empfindungsseligkeit und Schmuck der Gegenwart, nicht Spiel eines freien Geistes und Erfindung eines müßigen Gemüts, sondern ein geschichtlicher Grad der Naturüberwindung in einem stets gegenwärtigen Glauben an die Übernatur. Wie dieser Glaube bewußt seinen zeitlichen Gegensatz künstlerisch steigernd hervorruft, das ergibt die Form der christlichen Kunst. Ein Jahrhundert, das die Natur eines bloßen Daseins immer mehr entfesselt hat, erlebt von selbst seinen Ölberg, wenn es sich einer Verinnerlichung zuwendet und einer Hingabe an das Außerzeitliche, wie Christus, als er seine menschliche Natur mächtig werden ließ, bevor er das Opfer auf sich nahm. Scheinbar gibt es zwei Möglichkeiten, das Dasein in einem Glauben zu erhöhen: das Suchen vorgeschichtlicher, gesetzmäßiger Formen, denen sich der Stoff einordnen soll, oder die bewußteste Hingabe an das geschichtlich gegenwärtige Drama, in dem innerlichen Wissen, daß das Gesetz am Stoff erfüllt werden muß. Während jene Kunst nebenbei Schönheit der Gestalt sucht, findet diese nur Tiefe und Schönheit des Ausdrucks, Tiefe bis zur Entseeltheit, Schönheit bis zur Verkümmerung der Gestalt; denn die Gestalt ist ihr nicht das Maß der Welt. Das Maß jener ersten Schönheit wird schließlich trotz allem ein schematischer menschlicher Kanon, aus den Formen dieser andern lebendig asketischen Schönheit bildet sich ein dramatischer Organismus. In unserer zeitgenössischen Kunst sind einige geistig unzulängliche und barbarische Versuche nach jener ersten Richtung im Gegensatz zur Naturmalerei aufgelebt, während die Idee selber schon ein Leben lang mit feinstem, so formalem wie mystischem Geiste von P. Desiderius Lenz vertreten wurde, der sie zu einem gewissen Abschluß brachte. Aber die Kunst, die dem

Leben nahe bleiben will, kann das Dasein des geschichtlichen Menschen nicht verleugnen; auch die christlich-katholische Kunst muß im Gegensatz zu den Gestaltungen der Beuroner Schule, die eine vorgeschichtliche Abstraktion zu erreichen sucht, eine geschichtlich gegenwärtige Konkretion erstreben, Idee und Anschauung nicht aus der Zeit heraus, sondern die Zeit in Idee und Anschauung hineinheben. Dieser Wille in seiner ganzen dramatischen Unmittelbarkeit und seelischen Nähe lebt in den Bildern Karl Caspars, in ihrem Mittelpunkte „Christus am Ölberg". Hier ist das Drama der Natur und Gegenwart aufgenommen, das sonst heute weitum in der schönseligen und gefühlgefälligen christlichen Kunst ängstlich vermieden wird. Als ob die Zeit dem Wahrheit gäbe, der sie fürchtet, als ob dem christlichen Weltgeiste etwas erspart bliebe vom Tranke aus dem Kelche der Zeit, und als ob nicht gerade die katholische Kulturform die protestantische Naturverstrickung mit Gewalt sprengen müßte, statt ihr auszuweichen, um den innerlich geschichtlichen Anschluß neu zu gewinnen.

Keine Zeit gleicht der andern, und jede hat ihren eignen Ölberg. Wie gewaltig ist der Raum aufgetan entgegen der Erde auf dem „Ölberg" von Mantegna. Um diesen Raum zu tragen, ist sie fast aller Vergänglichkeit entkleidet und wie in ihrem Urgestein ausgewuchtet und verankert. Die Türme der Berge trotzen auf über den Türmen der Stadt. Die Apostel sind im Schlafe hingefällt. Und der Menschensohn ist einsam der Erwartung ausgesetzt und dem Schicksal, zu dem ein unerbittlicher Wille gleich der schroffen Natur ihn in die Mitte drängt. Wie ein geschäftiger Ameisenzug in langen, zackigen Zeilen, zu klein, um die dramatische Spannung eines Übermenschen zu spüren, nahen die Häscher. Anders ist der Raum auf dem Bilde unsrer Zeit. Während er sich bei Mantegna zu entleeren beginnt und in die Erde nach rückwärts weicht, um den Menschen allein in seiner Spannung zu lassen, drängt er hier nach vorne, bringt die ganze Beseeltheit der Natur tragisch zerrissen mit und hebt den Stein, darauf Christus hingestreckt ist, dem Gefühle entgegen, während der Opferleib sich nur noch einsamer macht und, wie in den Stein eingedrückt, doch in seiner Innerlichkeit schwebt. So weicht das Übermenschliche jedesmal in der Form dem Menschenwesen aus, das auf diesem Bilde in den Aposteln in Gram bedrückt und tragend schläft, während sich die Rotte drohender naht, weniger episch eilt, aber dramatischer sich hereinschiebt. Gerade das Einsamsein gegenüber der Natur mehr noch als gegenüber Menschen macht die Monumentalität dieser Werke aus.

Anders wenn die Beziehung des Menschen zum Menschen die Grundlage bildet, wie auf den Bildern von Dürer. Hier hat die Natur keine starke Macht trotz teilweise romantischer Form. Dürer schon hat die Innerlichkeit des hingestreckten Christus seiner Kunst zu eigen gemacht, ein Gefühl, in dem ihm der moderne deutsche Künstler wahlverwandt folgte. Aber in der übrigen zeitlichen und gehaltlichen Gesamtempfindung ist die Auffassung des beginnenden Renaissancekünstlers der heutigen ganz entgegengesetzt. Bei Dürer wirkt vor allem die Art der willentlichen bloßmenschlichen Komposition, besonders deutlich bei dem knienden Christus mit den Apostelgestalten im Fünfeck. Die Natur führt aus dem Bilde, während der Vordergrund durch diese Gruppenkomposition und die Flächigkeit der Kleider-

behandlung in eine Fläche verwandelt wird, die weniger eine Einsamkeit des Daseins als der Gegenüberstellung aus der Andacht hervorruft. Hier befreit sich die menschliche Anteilnahme von sich selbst und gestaltet in einer formvoll aufgebauten und stilisierten Gegenüberstellung ein allgemeines Gegenbild, in das ein abgelösteres Gefühl übertragen ist und dadurch übermenschlich angeschaut wird. Bei Dürer hob im Deutschtum die Zeit an, wo der Mensch sich in seinen eignen Interessen zu verlieren anfing.

Heute findet sich der Mensch vor allem der Natur ausgeliefert. Er braucht Gewalt, mehr sie zu sprengen, als sie in Form zu bringen. Und das ist das Zeichen der modernen Kunst, sie leidet Gewalt, und nur wer Gewalt braucht, reißt sie in der Gegenwart wieder an sich.

Konrad Weiß

STATUS QUO ANTE BELLUM

Da man bis auf weiteres im Stimmzettel die Demokratie verehrt, vom Mechanischen erwartet, daß es schon den Geist aus sich heraus entwickeln werde, so mußte man auch auf den Vorschlag verfallen, die Bewohner von Teilen irgendwelchen Landes darüber abstimmen zu lassen, was für eine Staatszugehörigkeit sie sich geben wollen, wobei jedes der angrenzenden Staatswesen im stillen so sehr von der Vortrefflichkeit seiner selbst und der Minderwertigkeit des andern überzeugt ist, daß es nicht zweifelt, die Majorität der Stimmen würde mit einiger Nachhilfe natürlich ihm zufallen. Es ist Größenwahnsinn der Staaten, die eine Abstimmung über ihren Wert riskieren zu können glauben, sicher, bei dem Examen nicht durchzufallen, das sie vor den Wählern abzulegen sich bereit finden. Es mögen zwar zum Beispiel diese litauischen Männer und Weiber bis heute nur sehr wenig über staatsrechtliche Dinge nachzudenken Grund gehabt haben, morgen aber sollen sie aus der vergleichenden genauen Kenntnis der respektiven deutschen und russischen Staatseigentümlichkeiten entscheiden, welche ihnen bekömmlich ist. Denn auf bloße Gefühle von Sym- und Antipathie wird man eine solche ernste Sache doch nicht stellen wollen, wenn dies auch das menschlich richtigste wäre, aber doch auch wieder zur Voraussetzung haben müßte, daß diese Litauer eine gute alte Kenntnis der russischen Menschen nicht nur, sondern auch der sehr mannigfachen deutschen Menschen besäßen. Doch das Menschliche hat in der Politik technische Schwierigkeiten, auch in der demokratischesten Politik und da wahrscheinlich erst recht. Man müßte also sämtlichen Litauern verbrieft zeigen, was der respektive Staat von ihnen verlangt: sie würden sich für den entscheiden, der am wenigsten von ihnen verlangt und ihnen das meiste bietet oder, wenn er ihnen schon nichts bietet, auch gar nichts von ihnen verlangt. Aber wenn man von ihnen gar nichts verlangt, wozu will man sie dann? Man denkt sich sicher hüben und drüben die Sache sehr einfach lösbar, indem man bloß an die bekannten, bei jedem Volke vorhandenen importanten Männer denkt, an die „Persönlichkeiten“, wie die Zeitungen jene Herren nennen, die sich unter Aufopferung ihrer Persönlichkeit, sei es handelnd, sei es handelnd öffentlich mit Wort und Geste betätigen. Man denkt hüben wie drüben, diese impor-

tanten Persönlichkeiten wüßten alle Finessen der respektiven Wahlstaaten seit langem genau und würden es den vielen andern, die bisher rein nichts davon wissen, schon beibringen, welchen Stimmzettel sie abzugeben hätten, den weißen für Deutschland oder den roten für Rußland. Wer möchte der Einsicht und der Tugend, der unbestechlichen, dieser Persönlichkeiten mißtrauen? Aber werden sie einig sein? Nehmen wir an, die Hälfte käme für weiß, die andre für rot zu stande. Was dann? Oder nehmen wir das neuartige Zustandekommen einer Staatszugehörigkeit so an, daß zwei Drittel weiß, ein Drittel rot stimmt—, wird sich die Minorität resigniert fügen? Oder wird sie sich nicht staatsgefährlich auswachsen mit Hilfe des beim Examen durchgefallenen Staates, der seinerseits nicht verfehlen wird, die Wahl als eine korrupte zu bezeichnen? Welch offenes Feld für die, denen die Politik ein Geschäft ist, und wie glücklich werden die litauischen Bauern leben und ihre Viehzucht oder was sie sonst treiben gefördert sehn von dem Schlachtruf „Hie Ruß, Hie Preuß"! Welche Triumpfe wird das „nationale Erwachen" feiern mit dem Schlachtruf „Hie gut litauisch allewege!" Man möchte vor solchen Aspekten wahrhaft ein Litauer sein, wenn man nicht schon ein Österreich-Ungar wäre. Aber man sprach diesseits davon, daß sich einige jener um ihre Stimmzettel umworbenen Provinzen schon derzeit entschieden oder ihre Sympathien deutlich geäußert hätten, und es ist sehr glaubhaft, daß die kurländischen Barone ihr deutsches Herz in dem Augenblick entdeckten, als man in Rußland mit der Landverteilung anfing. Ubi bene ibi patria war sonst kein feudaler Wahlspruch, sondern mehr einer der armen Teufel, die vielleicht in Litauen behaust sind und wieder ein sozialistisches Rußland lieber haben als ein vorläufig noch kapitalistisches Deutschland. Man müßte merken, daß der russische Sozialismus all diesen Nationalismen die Spitze abgebrochen hat, und daß ein sich behauptender Sozialismus von Rußland aus alle diese Fragen der Grenzen, Staatlichkeiten und Nationalitäten ganz anders beantworten wird, als man dies heute tut und auch schließlich rebus sic stantibus nur tun kann. Aber die schönern Augen wird bei der Schaustellung anläßlich der Wahl doch Frau Russia machen, und sie braucht sich dafür nicht einmal sehr anzustrengen, denn sie hat die schönern Augen für alle die vielen, denen es schlecht geht in Not und Arbeit, und diese vielen sind sehr viele. Ibi patria ubi bene.

Drei, vier Provinzen die durch die Wechselfälle der Geschichte an ein Reich gekommen sind, sollen also mit dem Stimmzettel über ihre künftige Staatlichkeit entscheiden. Andre Provinzen eines andern Reiches, die an dieses ebenfalls durch die Wechselfälle der Geschichte gekommen sind, sollen dieses zweifelhafte Glück des Stimmzettels nicht genießen, sondern es soll das eine innerstaatliche im Verordnungs- oder sonstigen Amtswege zu ordnende Angelegenheit bleiben. Die Unterscheidung ist willkürlich. Die deutschen Dänen protestieren seit über vierzig Jahren gegen ihre Zugehörigkeit zum Reiche—, wir haben von einem solchen Protest der Esthländer gegen ihre Zugehörigkeit zu Rußland nichts vernommen, wohl aber, daß die österreichischen Ruthenen nicht ganz zufrieden waren, die man aber doch nicht an die Ukraina selbstlos abgibt, so sehr das doch den Gefühlen simpelster nationaler Zugehörigkeit bei unmittelbarer Nachbarschaft entspräche. Es ist

eben dieses: der russische Sozialismus, der weder die grundbesitzerlichen Traditionen einer Hausmacht, noch die imperialistischen der kapitalistischen Weltmacht kennt, kann sehr gelassen auf den großen Bauch der „Länder des russischen Reiches" verzichten, nicht so der Kapitalismus der nachbarlichen Länder, deren Machtbegriff so materiell ist wie der sozialistische derzeit und in Rußland ideell. Das größte Reich, die meisten Einwohner, die größte Armee, das meiste Geld, die längsten Eisenbahnen, den größten Export, die höchste Brücke, den dicksten Bauch — diesen Maßstäben der Quantität stehn die der Qualität gegenüber, wie sie ein sozialistisches Rußland anwendet, das es leicht hat, den status quo ante bellum außenpolitisch zu konzedieren, da es weiß, daß seine siegreiche sozialistische Innenpolitik mächtiger nach außen wirken muß als es irgend sonst etwas vermöchte. Man wehrt sich in Petersburg noch etwas um jene Provinzen, damit sie dem Sozialismus nicht verloren gehn, aber man wehrt sich nicht zu stark, denn man weiß, daß sie ihm über kurz oder lang doch wieder gewonnen sein müssen. Der Krieg ist mit den ersten Friedenspräliminarien auf seinen tiefsten Sinn gestoßen, den weder Esthland noch Litauen mehr verbergen können. Die welthistorische Antwort auf die Frage nach dem Warum dieses Kriegs wird vernehmbar, und sie ist lauter als alle Schießerei.

F. B.

DER MÄRTYRER VON COSTNITZ

Der Hussitismus ist aus der Geschichte noch nicht eliminiert, so daß er nur wie ein vorüberziehendes Meteor gewesen wäre. Er lebt in den geringen Überresten des Utraquismus in Böhmen noch offen fort, und wie viel mehr dürfte er verborgen noch im Herzen des tschechischen Volkes fortleben! Aber die Hauptsache: mittelbar lebt er fort in dem ganzen evangelischen Deutschland, so gewiß wie die lutherische Reformation im innern Zusammenhang mit dem Hussitismus stand. Und fort lebt er in der aus der hussitischen Bewegung hervorgegangenen Mährischen Brüderunität, die dann später in das Herrnhutertum überging. Die Filiation der Ideen reicht bis auf Schleiermacher. Gehörten nun Hus und sein Gefährte Hieronymus zunächst dem Tschechentume an, so gehörte doch das Tschechenland selbst zum deutschen Reich. Unter dem Schutz des vom Kaiser zugesagten freien Geleits war Hus damals nach Costnitz gezogen, aber diese Zusage wurde schmählich gebrochen, und gewissermaßen vor den Augen der ganzen deutschen Nation, deren Fürsten, Prälaten und gelehrte Autoritäten in Costnitz versammelt waren, wurden dann die Scheiterhaufen für ihn und seinen Gefährten errichtet. Noch mehr: bald darauf ließ die deutsche Nation sich dazu verleiten und verhetzen, gegen die Hussiten in Böhmen, die doch lediglich das Recht ihrer freien Überzeugung und Gottesverehrung beanspruchten, förmliche Kreuzzüge zu unternehmen. Sagen wir es demnach unumwunden: die deutsche Nation hat sich damals mit einer schweren Schuld belastet, deren bittere Folgen sie auch sofort zu schmecken bekam, da die Hussiten, nachdem sie die gegen sie herangezogenen Kreuzfahrer zurückgeschlagen, darauf selber verheerend in die deutschen Nachbarländer einbrachen. Diese Tat-

sachen sind allbekannt. Um aber die Schuld nach ihrer vollen Bedeutung zu erkennen, müssen wir noch einige Erwägungen anstellen. Es handelt sich ja in dem Falle von Hus nicht bloß um eines der zahllosen und damals bereits gewohnheitsmäßigen Ketzergerichte, sondern das Auftreten jener Männer wie auch das gegen sie geübte Verfahren stand in unmittelbarem Zusammenhang mit den damals feierlich verkündeten und im größten Stile unternommenen Versuchen zu einer allgemeinen Kirchenreformation, nach welcher die ganze abendländische Christenheit schmachtete. Wie wäre nun aber eine wirkliche Reformation möglich gewesen ohne eine Einschränkung der ins Maßlose angewachsenen hierarchischen Gewalt? Gab man aber rücksichtslos die Hussiten preis, so war damit auch schon von Anfang an der reformatorische Zweck des Konzils verfehlt, denn nach solchem Vorgang mußte die Hierarchie zuletzt doch wieder triumphieren. Trotz aller Anstrengungen verlief also das Costnitzer, wie bald darauf auch das Basler Konzil im Sande. Beide waren hinterher für nichts gewesen. Und damals wäre eine Reform allgemein noch möglich gewesen, ohne daß dadurch ein radikaler Bruch mit der geschichtlichen Entwicklung zu entstehn brauchte. War doch das mächtigste Hindernis einer Reform, die Herrschaft der römischen Kurie, für einstweilen beseitigt, indem vielmehr das Konzil die oberste Gewalt übte und sich ausdrücklich über das Papsttum stellte, wie auch noch zu Basel geschah. Blieben gleichwohl die damaligen Reformversuche erfolglos, so war es nach solcher Präzedenz sehr natürlich, daß später Luther von vornherein gegen die Autorität der Konzile protestierte; und so mußte seitdem die Reformation unvermeidlich zur Kirchenspaltung führen, weil es nun für die Erhaltung der Einheit kein Organ mehr gab, wie das seit Anfang der christlichen Kirche die Konzilien gewesen waren. Daß jene beiden großen Konzilien einen so dürftigen Ausgang nahmen, hat Deutschland nicht allein, aber zumeist verschuldet. Denn auf deutschem Boden und unter den Auspizien des deutschen Kaisers hatten sie getagt. Galt noch außerdem der Kaiser ausdrücklich für den obersten Schirmherrn der ganzen abendländischen Kirche, so hätte er gewiß einen sehr bedeutenden Einfluß auf den Verlauf der Verhandlungen zu üben vermocht. Es hätte nur ein andrer Mann dazu gehört als der für solche Aufgaben zu leichtfertige Sigismund.

Zum andern sind es die Hussitenkriege, wodurch es verhindert wurde, daß der schon damals drohenden Türkenmacht noch rechtzeitig entgegen getreten werden konnte. Denn in jenem Kriege, in welchem neben Deutschland auch noch Ungarn verwickelt wurde, waren unermeßliche Kräfte nutzlos vergeudet, und die Türken konnten Ungarn erobern und zweimal Wien belagern. Für Deutschland wie für die römische Hierarchie war dies die gerechte Strafe ihres unweisen Verfahrens gegen die Hussiten. Und endlich noch eins: Aus der Hussitenzeit datiert im letzten Grunde auch der beklagenswerte Nationalhaß der Tschechen gegen die Deutschen, der sich vordem noch nicht gezeigt hatte. Ottokar II., den die Tschechen zu ihren größten Regenten zählen, muß wohl viel mehr als den Deutschen freundlich gesinnt gewesen sein, denn er zog deutsche Kolonisten ins Land, unternahm es, das Städtewesen nach deutscher Art zu begründen, half mit Kriegsvolk dem deutschen Orden im Osten, gründete das heutige Königsberg, nach seiner Königswürde so genannt.

Anderseits müssen auch die deutschen Autoritäten vordem wohl keinen Haß gegen das Tschechentum empfunden haben, sonst wäre gewiß der Tschechenherzog nicht mit der Königskrone geschmückt, noch wären ihm vor allen andern Reichsfürsten so große Vorzüge gewährt worden, daß er fast unabhängig war. Wie wäre gar unter Karl IV. von einem gegenseitigen Haß der beiden Nationalitäten zu reden gewesen! Auch daß manche alttschechische Adelsgeschlechter sich selbst oder ihren Burgen deutsche Namen gaben, spricht dagegen. Erst infolge der Hussiten-Kreuzzüge verwandelte sich die friedliche Gesinnung in wütenden Nationalhaß, der dann zwar nach dem Ende der Hussitenkriege allmählich wieder zu erlöschen begann, darauf aber aufs neue angefacht wurde durch die furchtbare Unterdrückung, welche das tschechische Volk nach der Schlacht am weißen Berge zu erdulden hatte. So wie damals das Tschechentum ist kaum jemals ein andres Volk gemißhandelt worden. Das Geringste dabei war noch, daß zahllose Landgüter dem eingebornen Adel nach kurzem Prozeß genommen und aus allerlei Herren Ländern zusammengelaufenen militärischen Glücksrittern verliehn wurden. Was die kirchlichen Verhältnisse betrifft, so wurde die Gegenreformation mit brutalster Gewalt durchgeführt. Und selbst damit noch nicht zufrieden wollte man dem tschechischen Volke selbst seine geschichtlichen Erinnerungen, seine Literatur und seine Sprache rauben. Darum wurden alle tschechischen Bücher, so viel man deren habhaft werden konnte, als im voraus des Hussitismus verdächtig feierlich verbrannt. Ein einzelner Jesuit konnte sich rühmen, 60000 tschechische Schriften verbrannt zu haben. Kein Wunder, wenn infolge eines solchen Unterdrückungssystems, welches noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts fortgesetzt wurde, das tschechische Volk von der vergleichsweise schon beträchtlichen Kulturhöhe, die es vor dem dreißigjährigen Kriege erreicht hatte, in eine neue Barbarei und geistige Finsternis versank. Was dabei insbesondere die tschechische Sprache betrifft, die vegetierte nur in dem gemeinen Volke noch kümmerlich fort, amtlich galt sie überhaupt nichts mehr, und aus den mittlern und obern Schichten war sie allmählich so verdrängt, daß der große tschechische Sprachforscher Dobrowsky diese Sprache selbst erst hatte erlernen müssen, ganz wie eine ihm vordem fremde Sprache. Und der Landesherr, unter dessen Autorität alle jene Unterdrückungen ausgeübt wurden, war ein deutscher Fürst und sogar ein deutscher Kaiser und nicht minder waren es vorzugsweise Deutsche, die dabei der Gewalt als Schergen dienten. Was konnte also die Folge davon sein? Denn war gleich das tschechische Volk in dumpfe Betäubung versunken, unmöglich doch, daß sich nicht in der Tiefe seiner Seele eine immer wachsende Masse verhaltenen Grimmes angesammelt hätte. Erst nach 1848 ist dem tschechischen Volke das Schloß vom Munde genommen worden, welches man ihm nach der Schlacht am weißen Berge angelegt hatte. Mit welchen Schwierigkeiten und Plackereien hatte selbst noch der Geschichtsschreiber Palacky zu kämpfen! Ein obskurer Zensor wollte ihn lehren, was über Hus zu sagen oder nicht zu sagen wäre.

Wir müssen ein Ereignis darin erblicken, wenn ein Jahrhunderte lang in dumpfes Vegetieren versunkenes und darin geflissentlich niedergehaltenes Volk trotz aller äußern Hemmnisse sich endlich wieder aufrafft. Wie dürften die Deutschen scheel da zusehn wollen, wenn das

tschechische Volk wieder ein eignes Geistesleben zu entwickeln beginnt? Traurig wäre zu denken, daß das Deutschtum den Wettkampf scheuen müßte und sein Flor nur auf der Unterdrückung seiner Nachbarschaft beruhn könnte. Gewiß, wie die menschliche Natur ist, kann es kaum anders geschehn, als daß bei solchem Wiedererwachen aus langer Betäubung auch manche Verirrung, Selbstüberhebung und Ausbrüche der Rachsucht hervortreten. Das ist zu beklagen. Aber wir müssen immerhin bekennen: die Deutschen ernten, was sie vordem gesäet.

Bis zu dem von deutscher Seite gegen den Hussitismus geübten Verfahren als letzter Ursache des Nationalhasses reicht durch die Verkettung der Ereignisse die Genesis des gegenwärtigen Zustands zurück. Sind nun geschehene Dinge nicht wieder gut zu machen, so läge doch einigermaßen eine Sühne des damals begangenen Unrechts darin, wenn wir das Unrecht offen eingeständen. Eingeständen im vollen Maß, indem wir anderseits auch die große Stellung, die Hus in der Geschichte der Menschheit einnimmt, unumwunden anerkennten. Und damit auch die weltgeschichtliche Bedeutung, die damals wirklich dem Tschechentum zukam. Wir Deutsche haben des Hus und seines Gefährten Hieronymus zu gedenken, deren Martyrium sich auf deutschem Boden vollzog unter Gutheißung der deutschen Autoritäten, obenan des Kaisers. Und waren gleich jene beiden Männer aus dem Tschechentum hervorgegangen, um deswillen gehörten sie nicht minder dem deutschen Reiche an. Wir hatten darum das Tschechenvolk als ein Brudervolk anzusehn, wofür es auch noch heute gelten muß, und davon haben wir jetzt Zeugnis abzulegen.

Constantin Frantz

ZUM BEGRIFF DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

Da die deutsche Geschichtsschreibung bekanntlich von Groß- und Altmeistern betrieben wird, muß Dilthey jene Meisterwürde gemeinsam mit Ranke und Oncken, Gervinus und Schlosser, Weber und Lamprecht, aber auch mit Treitschke und Friedjung, ja selbst mit Dahn auf sich nehmen. Fürs erste will es wohl scheinen, als sei in solcher unbedingter Hochschätzung des Geschichtsschreibers der unentwegte deutsche Historismus am Werke, der allüberall seinen Adolf Menzel der Feder zu sehn wünscht. Aber immerhin: betrachtet man Vischers Definition der Meisterschaft — „Die Einheit der, obwohl innerhalb der Grenzen einer gewissen Auffassung mächtigen und weiten Subjektivität mit der vollendeten Technik ist die höchste und letzte Stufe oder die wahre Meisterschaft. Diese Subjektivität durchdringt den Gegenstand und sich mit ihm, scheidet alles Unbestimmte, Gedrückte, Kleine und Gemeine aus und legt die der Großheit ihrer Anschauung entsprechenden, in festen Rhythmus schwungvoll bewegten, durch ihren über den Wechsel des Augenblickes erhabenen Charakter in der schöpferisch umgebildeten Technik nieder" — so wird man diese Definition Zug für Zug, Wort für Wort dem Diltheyschen Schaffen zubilligen müssen. Allerdings wird man auch inne, daß dieser Begriff der Meisterschaft nie und nimmer in der Chemie, in der Mathematik, in der exakten Psychologie zur

Anwendung kommen könne, daß ein „Großmeister der Mathematik" ein Clown wäre, — schon hören wir vom „Altmeister Kant" reden! — daß vielmehr die „Meisterschaft" zu jenen gefährlichen Worten gehört, die innerhalb des klaren eindeutigen Erkennens auszumerzen wären, da sie gleich dem „Tiefsinn" in der Philosophie unerhörte Wirrnis anzurichten befähigt sind. Daß sich diese Worte für die historische Schule dennoch mit solcher Leichtigkeit und begründeter Ungezwungenheit einstellen und uns der „Altmeister Eucken" schon erträglich klingen mag, darf unser prinzipielles und methodologisches Interesse, vielleicht Mißtrauen, beanspruchen. Denn fragt man, worin sich Diltheys Meisterschaft tätigte — war er wirklich ein Großmeister deutscher Geschichtsschreibung? — so gibt er die Antwort selber: in der positivistischen Methode. Damit aber eröffnet sich unser allgemeines Problem, fragend, ob, respektive wann positivistische Kulturwissenschaft den Charakter reiner Philosophie und deren reinen Geltungswert besitzen könne.

Oder mit andern Worten: wie konnte Diltheys Leistung trotz der positivistischen Methode erreicht werden? Denn niemand oder nur sehr wenige werden bezweifeln, daß der Positivismus als solcher das langweiligste philosophische System darstelle, und wenn dies zwar schon viel, jedoch noch nicht alles ist, so darf hinzugefügt werden, daß man ihn überhaupt nicht als Philosophie im eigentlichen und strengen Sinne nehmen kann und darf: Positivismus ist Materialismus und alle jene Schwächen, geistigen Ohnmächtigkeiten und auch Verlogenheiten, die dem sogenannten reinen Materialismus anhaften, spiegeln sich in der positivistischen Methode wieder.

Wir haben hier nicht neuerdings den Nachweis zu führen, daß Materialismus keine Philosophie sei. Daß wir diese Meinung auch auf den Positivismus ausdehnen können (denn daß umgekehrt Materialismus Positivismus ist, ist eo ipso einleuchtend), legitimiert sich schon in der einfachen Tatsache, daß eine einwandfreie Abgrenzung der materialistischen Bestände unmöglich ist, so daß Vieles, was noch unter der (richtigen) Bezeichnung Materialismus geführt wird, bereits die Merkmale des allgemeinen Positivismus aufweist. Inhaltlich genommen ist bloß im Umfange des objektiven Gültigkeitbereiches eine Differenz aufzuweisen, die also lediglich skalierend, keineswegs wesenhaft ist; für den reinen Materialisten ist der Horizont mit der naiven Realität abgeschnitten, für den allgemeinen Positivismus ist er entsprechend weiter. Methodologisch ist aber demgemäß die Identität eine vollkommene: da wie dort bleibt der Blick an dem gültig Angenommenen hängen, hoffend, daß aus der Fülle und der Sammlung der mehr oder minder wissenschaftlich gesicherten Gültigkeiten jene Totalität der Weltinhalte erreicht werde, die als „Weltanschauung" das Philosophische dieses Vorganges offenbaren soll, da wie dort besteht der Glaube, daß dieser Vorgang ein ametaphysischer und wissenschaftlicher sei, da man ja einfach den Weg der Einzelwissenschaften fortzuschreiten hätte, um zu jener Fülle der Welterkenntnisse zu gelangen, und da wie dort wird man sich nie darüber klar sein, daß das Wesen des Wissenschaftlichen nicht Herbeischaffung neuer, positiver Inhalte sei, sondern daß es sich lediglich um die kritische Frage handelt und handeln darf, ob der jeweilige ontische Inhalt logisch möglich sein könne, und daß nur in dieser

logischen Ermöglichung, die durchaus nicht positivistisch, vielmehr durchaus „negativistisch“ erfolgt — noch niemandem ist es gelungen, den positiven Primärinhalt „rot“ anders als in negativer Form zu sichern und zu definieren — die wissenschaftliche Gültigkeit des Positivistischen gelegen sein darf. (Daß von hier aus mancherlei Verbindungsfäden vom Positivismus zu den phänomenologischen Strebungen zu ziehen wären, ist offenkundig.) Wollte aber jemand trotz alledem die Gleichsetzung der positivistischen Methode und Weltbetrachtung mit der materialistischen anfechten und sich darauf berufen, daß der Materialist ein absolutes Konkretum setzt, während der Comtesche Positivist eben die Leugnung des Absoluten sich zum besondern Verdienste rechnet, so darf darauf verwiesen werden, daß diese scheinbare Differenz ja doch nur wieder eine skalierende, eben in der „Erweiterung“ des Gültigkeitsbereiches liegende, ist: der naive Materialist akzeptiert das vorhandene Weltbild und sagt hier schon „Ja“, während der andre immerhin den wissenschaftlichen Erkenntniswechsel sieht, begreifend, daß das naturwissenschaftliche Weltbild durch jede neue Entdeckung, das historische durch jede neue Urkunde verändert werden kann, kurzum, daß die vérité de fait nicht ohneweiteres zu einer éternelle gemacht werden könne. Daß aber mit dieser „Hinausschiebung“ des Ja-Sagens, das dann ebenso simpel bei den empirischen evolutionistischen und relativistischen Anschauungen erfolgt, nichts anderes geschehn ist als eine einfache und ebenso naive Umkehrung des dogmatischen und primären Ja-Sagens, ist evident, und daß dieser „materialistische Skeptizismus“, der die ihm präsentierten Gültigkeiten zwar hinnimmt, sie aber mit einem achselzuckenden „Eigentlich ist es doch nicht so“ quittiert, sich hierbei auf dieses Achselzucken (das selbst bei Nietzsche verwerflich ist) noch etwas Besonderes zu Gute tut, war schon Kant ein Dorn im Auge.

Es ist selbstverständlich, daß solch geradlinige, einfältige Kraßheit mit Diltheys Streben nichts zu tun hat, wenn auch leicht einzusehn ist, daß eben der Comtesche Evolutionsskeptizismus vor allem sich im Historischen fundieren muß und daß dessen Züge in jenem Evolutionismus des Geistigen, wie er Dilthey vorschwebte, durchschimmern. Auch die prinzipielle Übereinstimmung jener „Wirklichkeit“, die Dilthey zum Objekte der Philosophie machte und die sich in der seinen entfalten sollte, mit dem, was wir das positivistisch Gültige, den ontischen Inhalt schlechthin, nennen durften, tritt klar zu Tage und ebenso, wie sich aus all diesen Elementen eine durchaus materialistisch-positivistische Vertrauensseligkeit zur „Erfahrung“ herausbilden mußte, die, wie eben bei jeder geschichtsschreibenden Kulturphilosophie, zum primären Fundament gemacht wurde und aus der sich, von gewissen heuristischen Hilfen abgesehn, die Idee des Philosophischen geradezu automatisch zu entwickeln hatte. Dies alles muß nicht erst bewiesen werden, sondern war Dilthey absolut klar, — sonst hätte er seine Methode nicht eine positivistische genannt — wie es ihm auch vollkommen klar war, daß sie sich eben in Ansehung der Begriffe der Erfahrung und der Idee des Philosophischen durchaus in Gegenstellung zu Kants Wort befindet: „Es liegt gar viel daran, den Begriff, den man durch Beobachtungen aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr,

was man bedarf nur alsdann, wenn man vorher weiß, wonach man suchen soll." Wenn er trotzdem an seiner Methode festgehalten hat und wenn sie trotzdem Einsichten von höchster wissenschaftlicher Gültigkeit hervorbringen konnte, so stehn wir neuerdings vor unsrer ersten Frage nach der Möglichkeit dieses Erfolges trotz der positivistischen Methode.

Die Antwort wird uns jetzt erheblich leichter. Begreifen wir, — und damit nehmen wir auch Kants Satz von der Voraussetzung des Begriffes auf —, daß Wissenschaftlichkeit, identifiziert mit rein-logischer Abstraktion und Deduktion, stets nur die logischen Möglichkeiten ontologischer Setzungen, niemals diese selber, also niemals „Wirklichkeit" geben kann, oder, um mit Husserl zu sprechen, daß sie Erkenntnis aus dem (logischen) „Grunde", manifestiert in einer übergeordneten logischen Gruppe, die die Seinsbedingung des gefragten ontologischen Phänomens in sich schließt, sein müsse, so enthält jedes ontologische Urteil, sei es ein praktisches Einzelurteil des täglichen Lebens, sei es ein ontologisches Urteilsystem, wie etwa die empirische Kulturwissenschaft als Ontologie der Kulturwerte, oder die Medizin als Ontologie der Krankheiten, oder der Philatelismus als Ontologie der Briefmarken, soviel „Wissenschaftlichkeit" als sie methodische Deduktion, das heißt kritische Analysierbarkeit ihres Gesamt-Begriffes, also ihrer „Axiomatik" zur Sicherung und logischen Ermöglichung ihrer ontologischen Einzelurteile enthalten kann. Ob es sich hierbei um wirkliche Wissenschaften oder um Pseudo-Wissenschaften, letzteres ist meist das Näherliegende, handelt, ist für die wissenschaftliche „Form" ganz nebensächlich, sondern betrifft die Fundierung ihrer Axiome. Je philosophischer, das heißt je umfassender der Wissenschaftsbereich sein soll, desto höher hinauf muß die Fundierung seiner Axiomatik reichen, und desto weniger ontologischen eigenen Inhalt darf sie besitzen, um schließlich in der Position des reinen kritischen Idealismus, die ametaphysische, philosophische Allgemeinheit zu erlangen. — Auf welcher Stufe der Wissenschaftlichkeit aber auch immer: stets handelt es sich bloß um logische Ermöglichung des Wirklichkeitsurteils, niemals um dieses selber: seine Verifizierung ist innerhalb dieses Logischen eine Angelegenheit maximaler Wahrscheinlichkeit.

Stellt man die ungeheuere Gruppe eben dieser ontologischen Urteile unter solchen Aspekt, so ist ihnen allen die spezifische Eigentümlichkeit anzumerken, daß sie diagnostisch vorgehn, das heißt es wird in ihnen vom Symptom auf den gesetzmäßigen Zustand geschlossen, vom Symptom auf die Krankheit, von der Ausgrabung auf die „Kultur", vom Zwischenkieferknochen auf die Metamorphosenlehre. Kurzum es geschieht das, was wir als Stigma des Positivistischen und eben Unwissenschaftlichen aufwiesen: die Erfahrung und ihre „Data" werden vorausgestellt, und der Kantische „Begriff" folgt nach. Ist aber der „Zustand" einmal induktiv hypostasiert, der als solcher stets eine Einheit höherer Ordnung darstellt, und ist sein Begriff einmal als gültig angenommen, dann kann die wissenschaftliche, das heißt inhaltslogische Analyse dieses begrifflichen Einheitsphänomens einsetzen und als wissenschaftliches Resultat die logische Seins-Möglichkeit des primären Symptomes ergeben: aus dem (hypothetischen) Bestand der Krankheit ist die logische Möglichkeit, nicht Notwendigkeit der Symptome abzuleiten, aus dem Bestande

einer Kultur die von Bauwerken, und so weiter. Man sieht hierbei, daß die Setzung der höhern Einheit sowie die Rückableitung zur Seinsmöglichkeit des Symptoms als geschlossener Kreislauf innerhalb eines gleichen Hypothesenbereiches vollzogen werden muß, wie er eben in der ersten und positivistischen Gültigkeitsannahme sich ergibt: eine solche Diallele wäre aber vollkommen haltlos — mit welchem Rechte wurde das Symptom überhaupt und überdies als Krankheit erkannt? selbstverständlich soferne man nicht einfach mit Wesenschau und Intuition antwortet — wenn nicht der ganze Bereich an einem Wahrheitskriterium verifiziert werden kann, das in der autonomen Unkontrollierbarkeit des Bereiches selber unmöglich, als außerhalb desselben lokalisiert gedacht werden muß.

Da aber Erweisen stets im Rationalen, das heißt also in der kausalen Fortsetzbarkeit eingeschlossen ist, so kann diese Außen-Verifikation doch nur eben wieder durch eine Erweiterung des Hypothesenbereiches erfolgen und zwar in zweifacher Richtung (nachdem von einem Begriffe mittlerer Allgemeinheit, also irgend einem „Symptom“ und nicht von einer höchsten Denkkategorie ausgegangen wurde):

erstens, sozusagen in der gleichen Ebene, durch Aufstellung von Nachbarsymptomen neben das ursprüngliche, sagen wir Auffindung von Waffen bei den ausgegrabenen Bauwerken, welche Nachbarsymptome die gleiche logische Ableitbarkeit aus der Einheit höherer Ordnung besitzen wie das Ursprungsymptom, sodaß man hier von einer Erwahrscheinlichung erster Ordnung sprechen dürfte;

zweitens, sozusagen in der Richtung einer dritten Dimension, und zwar, wenn man es so bezeichnen will, sowohl nach oben als nach unten, nämlich einerseits durch Einreihung der hypostasierten höhern Einheit selber in eine darüberstehende (etwa die troische Kultur in den mykenischen Kulturkreis) und anderseits durch Aufweisung von Untersymptomen, Symptomattributen, am Ursprungsymptom (etwa Ornamentalformen und so weiter), wobei die logische Ableitbarkeit nach oben und unten gewahrt bleibt. Diese „Erwahrscheinlichung zweiter Ordnung“, wie wir sie nennen dürften, zeigt besonders deutlich, wie sehr der Vorgang im kritischen Denken eingewurzelt ist: denn mit dem Augenblicke, da die Hypothese zum Denkresultat wird, ist sie auch schon sofort und automatisch zum Objekt des kritischen Denkens geworden, kann also selber nur mehr die Funktion eines ontologischen Symptoms erfüllen, das erwahrscheinlicht werden muß und zu seiner logischen Seins-Ermöglichung die Setzung einer höheren Einheit, kurzum seines Seins-Begriffes unabweislich fordert. An dem Werden jeder wissenschaftlichen Disziplin ist diese schrittweise Sicherung der ursprünglich naiven Wirklichkeitsurteile bekanntlich ohne weiters nachzuweisen, man denke beispielsweise, um im Bilde zu bleiben, nur an die Entwicklung der Medizin und an den Vorgang ihrer Krankheitsdiagnosen, die einzig und allein durch die Multiplität der nachträglich zuzuordnenden Nachbarsymptome und deren, mehr oder minder apodiktischen, jedenfalls analysierenden Rückableitungsmöglichkeit aus dem „Begriffe“ der Krankheit, als dem „logischen Grund“ des Symptoms, sich und damit der ursprünglichen Arznei-Kunst den Formcharakter wissenschaftlicher Erkenntnisse zu verleihen vermag.

Es darf hier gleichgültig bleiben, daß

Comtes „drei Stadien" diese genetische Verwissenschaftlichung der Erkenntnis ebenfalls aufweisen, denn es kommt in ihnen ja doch nur auf den ontischen Inhalt dieser Erkenntnisse an, ebenso, daß diese Verwissenschaftlichung das primär-ontologische Urteil in ein notwendig unendliches System von Symptombeiordnungen und Erweisen wissenschaftlicher Form verknüpft und, den Gedanken einer „höchsten" zusammenfassenden Einheit und Axiomatik, wie er sich in der Idee eines „Seins an sich" einstellt, als maximale Seins-Erwahrscheinlichung involvierend, sich philosophisch in der Neukantischen Fassung des unendlichen Regressus wiederfindet, aber auch an Boltzanos ontologischen Ideen zu illustrieren wäre. Denn wir haben aus diesen Sachverhalten nur die auf das vorliegende Problem zu beziehende Frage herauszuheben, die sich nunmehr formuliert: wie kann und wie konnte in der empirischen und inhaltlichen Historie die Diltheysche Kulturwirklichkeit zu solch maximaler Wahrscheinlichkeit gebracht werden, daß sie im Sinne einer wissenschaftlichen Evidenz zu wirken befähigt ist?

Daß diese Frage damit zu außerordentlicher methodologischer Wichtigkeit gelangt, mag schon daran zu ermessen sein, daß Dilthey, und mit ihm Rickert, Windelband und deren ganze Schule, für sie im Begriff der Geistes- resp. Kulturwissenschaften ein eigenes methodologisches System aufgerichtet haben, das heißt also den Begriff des Wissenschaftlichen selber in Ansehung der historischen Erkenntnisse verschoben oder zumindest erweitert wissen wollen.

Um nun hierzu, wenn auch — wie besonders betont sein möge — nur skizzenhaft Stellung nehmen zu können, müssen wir uns erinnern, was wissenschaftliche Begründung heißen darf. Aus dem hier Vorgebrachten würde sich leichthin ergeben, daß das dogmatisch-positivistische oder ontologische Urteil, das vom Symptom auf die Einheit höherer Ordnung schließt, synthetisch genannt werden möge, während das begründende, das den Begriff eben voraussetzt (und zur möglichsten Begründbarkeit immer auf einen Begriff maximaler Apriorität zurückzugreifen hätte) als das analytische anzusprechen wäre. In diesem Augenblicke gerät aber das ganze Problem in eine schiefe Beleuchtung. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß der Kern aller naturwissenschaftlichen Begründung, nämlich das mathematische Urteil selbst synthetisch ist, also niemals Begründungsfähigkeit haben dürfte, während das ontologische Urteil — und zwar bevor es vom Symptom aus auf die höhere Einheit hin hypostasiert — zur Individuation des Symptoms aus der Gegebenheit, also im Akt der Symptomsetzung, eine immerhin analysierend-abstrahierende Arbeit verrichtet hat. Der nicht zur Ruhe kommen wollende Streit um den „synthetischen oder analytischen Charakter der Mathematik" weist darauf hin, daß diese Terminologie noch nicht mit der wünschenswerten Präzision festgestellt ist.

Eine genaue Abgrenzung des mathematisch-Wissenschaftlichen und damit, wie anzunehmen ist, des Wissenschaftlichen schlechthin, ist selbstverständlich bloß im Rahmen einer Revision des gesamten Urteilproblems, also der Logik überhaupt, zu bewerkstelligen. Wir haben nicht die Präpotenz dies von hier aus erledigen zu wollen und dürfen, uns hierbei sowohl auf die neukantischen als die phänomenologischen Strebungen berufend, kurz andeuten, daß das Einteilungsprinzip nach synthetischen und

analytischen „Aufgaben“ des Urteils nicht nur für dessen mathematische Funktion versagt, sondern überhaupt — und damit ist auch ein Teil der Erklärung vorgezeichnet — für sein logisches Wesen sowenig von Belang ist, als seine Kategorisierung nach dem bejahenden oder verneinenden Inhalt. Wir haben es nur mit „gültigen“ oder „ungültigen“ Urteilen zu tun und das logische Problem tritt uns in engste Verwandtschaft zum Problem der Gültigkeit.

Das wissenschaftliche Urteil ist uns also vor allem das gültige, das heißt begründbare Urteil, und wenn trotz seiner „analysierenden Intention“, an der sich eben seine Gültigkeit verifiziert, durchwegs die Neigung besteht, es „synthetisch“ zu nennen, so geschieht dies nicht nur in Hinblick auf die Autorität der Kantschen Rubrizierung der Mathematik, sondern viel eher unter Berufung auf den dahinter stehenden synthetischen Charakter der logischen Einheit (abgesehen von der synthetisierenden des logischen Aktes), wie sie beispielsweise durch Natorps „Logik in Leitsätzen“ angedeutet wird.

Oder mit andern Worten: das wissenschaftliche Urteil „analysierender Intention“ bewegt sich im vorgegebenen logischen Bereich und kann in seiner kausalen Synthese nur solche Elemente zur Verbindung bringen, die in jenem Bereiche, in dem wir eben den Kantschen „Begriff“, die Einheit höherer Ordnung, wiedererkennen, bereits involviert sind. Ist also einmal eine logische Einheit höherer Ordnung, sei es nun aus dogmatischen, intuitiv sichern oder bewußt fiktiven Motiven, als gültig angenommen, so kann die kausale, das heißt wissenschaftlich logische Ermöglichung und ontologische Erwahrscheinlichung des Symptoms nur durch Verkettung jener Elemente erfolgen, die für die gesetzte höhere Einheit als konstituierend gelten. Die kausale Ermöglichung des nassen Steines, „weil“ es regnet, bedarf der Voraussetzung des eidetischen Bestandes des Regens und seiner Konstituanten und so weiter. — Dabei wird es klar: je undifferenzierter und inhaltsentblößter die über das Symptom gesetzte höhere Einheit ist, desto weniger Verbindungselemente stehn zur kausalen Ermöglichung des ontologischen Symptoms zur Verfügung, desto weniger sind aber auch hierzu notwendig, und desto weniger Nachbar- und Untersymptome bedarf es zu seiner Erwahrscheinlichung, mit andern Worten: desto „eindeutiger“ wird die wisenschaftliche Arbeit. Betrachtet man aber unter diesem Gesichtspunkt die letztuniversale Zusammenfassung des Seins, richtiger der Gegebenheit, in der Idee eines Seins an sich, wie es etwa im Aristotelischen Seins-Begriff erscheint, so sieht man, daß zu dem rein intuitiven Urteil „dies ist“ — ohne Rücksicht darauf, ob dieses Einzel-Seiende ein konkretes oder ein Gedankending sei — überhaupt keine logische und erweisende Brücke mehr notwendig ist, sondern daß hier das Einzelurteil mit dem kategorialen, das synthetisch-ontologische mit dem logisch-erweisenden einfach und evident identisch sind. „Bezeichnet“ man das auf das „inhaltlose Etwas“ gerichtete ontologische Urteil als das mathematische (die Legitimierung dieser „Bezeichnung“ fällt in den Rahmen einer weiteren Untersuchung der transzendentalen Logizität des Mathematischen), so erhellt vor allem, daß die mathematische Erkenntnis als ein auf Seins- respektive Gegebenheitsbestände gerichtetes Existentialurteil durchaus das ist, was im Ontologischen synthetisch genannt werden

mußte und die „synthetische Aufgabe“ auch des Wissenschaftlichen involviert, daß sie aber nichtsdestoweniger Schritt für Schritt, identisch eben ihrer konstruktiven Einheit, die „analysierende Intention“ des Wissenschaftlichen offenbaren kann und zu offenbaren hat. Und weiterserhellt, daß jene Region der reinen Gegebenheit an sich auch die der reinen Erfahrung ist, ohne die kein mathematisches Urteil denkbar ist, und daß in ihr das ontologische Einzelurteil „dies ist“, den mathematischen Bestand — will man ihn nun auf die Zählbarkeiten der Einheit oder auf die „Schnitte“ im Kontinum zurückführen — ohne weitere Erwahrscheinlichung zu treffen hat, ihn gleichzeitig von jeder konkretisierenden Ding-Empirie loslösend. Die Möglichkeit des mathematischen Seins ist die reinste ontologische Erkenntnis, und wenn man unter reiner Naturwissenschaft die mathematische Physik verstehen will (soferne man von ihrem praktischen Auswirkungen und Schlüssen absieht und sie auf die Setzung der logischen Möglichkeiten beschränkt), auch die absolut naturwissenschaftliche Erkenntnis: in ihr ist Seinsnotwendigkeit und logische Möglichkeit zur vollen identischen Evidenz gebracht. Daß sie sich auch in der physikalischen Erfüllung des Seins verifiziert, geht, wie gesagt, über den Rahmen und den Zweck dieser Untersuchung hinaus.

Immerhin wird es an der praktischen Physik schon deutlich, daß in dem Augenblicke, da die universale Seins-Kategorie irgendwie verkleinert und spezialisiert wird, — hier ins „Konkrete“ —, daß zur Verifikation der Möglichkeiten sofort der Wahrscheinlichkeitsbeweis — hier durch das Experiment — angetreten werden muß; mit andern Worten, es tritt die Notwendigkeit der Einführung des Nachbarsymptoms auf. Es ist nun durchaus lehrreich, daß bei der einfachsten Einschränkung der allgemeinen Seins- und Gegebenheitskategorie, nämlich eben die auf die konkrete „Wirklichkeit“, auch prinzipiell genommen und wenn man von den subjektiven Täuschungsfaktoren absieht, ein einziges, richtig ausgeführtes Experiment zur wissenschaftlichen Verifikation genügt und wie der Zwang zur Häufung der Experimente, also der Nachbarsymptome, sofort dann eintritt und fühlbar wird, wenn durch eine fortschreitendere „Verwirklichung“ des Geltungsbereiches, die in ihm gegebene „höhere Einheit“ qualitativ verkleinert und eingeschränkt wird. Denn jede qualitative Einschränkung ist nur durch Häufung der Konstituanten der eidetischen Wesenheit des Oberbegriffes zu erreichen, welch neue Elemente in der kausalen Ableitung und Seinsermöglichung des Unterbegriffes naturgemäß wieder zur Geltung kommen müssen. So verlangt die höhere Einheit „biologische Gesetzlichkeit“, wie sie, um Rikkerts Beispiel zu gebrauchen, Baers Theorie der Eientwicklung vorausgesetzt und überordnet ist, schon eine größere, wenn auch noch beschränkte Anzahl von Experimenten, — das Gleiche gilt in der Metamorphosenlehre, in der Bakteriologie, — kurzum in der ganzen Reihe der biologischen Disziplinen. Es kommt hierbei keineswegs auf den Begriff des „Experimentes“ an, vielmehr ist dieses bloß eine Form der Symptombeiordnung, eine gewisse Modalität der Rekursion auf die „Erfahrung“ unter vielen andern. In der Psychologie, in der Medizin und so fort ist ein ständiger Wechsel zwischen der willkürlich-experimentierenden und der, sagen wir natürlichen Symptombeiordnung zu beobachten, wobei allerdings nicht außer

Acht gelassen werden darf, daß auch diese, aus der „natürlichen“ Erfahrung gewonnene Symptombeiordnung selektiv willkürlich verfährt, indem eben nur jene Data zugelassen werden, welche den Konstituanten des Oberbegriffes entsprechen. Auch die Differenz zwischen Experiment und natürlicher Symptombeiordnung ist lediglich eine skalierende und keine wesenhafte, lediglich abhängig von der Konstitution des axiomatischen Oberbegriffes. So werden unter der Einheitsordnung des „Rechtes“ zur Fällung und zur — zumindest unter der Ambition der Wissenschaftlichkeit stehenden — Erweisung des jeweiligen Rechtsurteils, das eben auch durchaus ontologisch sich in die eidetischen Konstituanten des Rechtsbegriffes systemisiert, eine ganze Reihe von Symptomen benötigt, die trotz ihrer Fülle bloß einen kleinen Teil des unendlicheu Komplexes „menschliche Handlung“, dem sie entnommen werden, repräsentieren, während dessen übrige Attribute und Inhalte — als zur logischen Verbindung unnötig — abstrahierbar bleiben. Je lebendiger, „wirklicher“ aber, wie gesagt, der Oberbegriff gewählt wird, desto weniger kann von den möglichen Attributen der Erfahrung allerdings abstrahiert werden. Eine Papstgeschichte sub speciae medicinae oder juris würde naturgemäß ungleich typischere Einzelfakta ergeben als Rankes Papstgeschichte, die, unter der Idee der „Kulturhistorischen Einheit“ stehend, zu ihrer logischen Ermöglichung und wissenschaftlichen Erwahrscheinlichung bereits ein unendliches Maß von Wirklichkeitsattributen benötigt, und die demgemäß das Einzelsymptom mit all seinen Nachbar- und Untersymptomen, kurzum in seiner ganzen individuellen „Wirklichkeit“ zur Manifestation bringen muß.

Damit entwickelt sich auch für uns die scheinbare methodologische Differenz zwischen den sogenannten Natur- und Geisteswissenschaften in Übereinstimmung mit der Rickertschen Präzisierung von der „Typisierung“ des Gemeinsamen einerseits und der „Individualisierung“ des Einmaligen andererseits, gleichzeitig aber auch aufzeigend, daß diese Differenz keine gegensätzliche ist und keine gegensätzliche sein darf. Denn jene Formen, die einmal Typisierung, ein andermal Individualisierung heißen, erfüllen stets die gleiche logische Funktion, die wir als die wissenschaftliche überhaupt bezeichnen konnten, erweisend, daß nur eine und einzige Form des Wissenschaftlichen möglich ist, wie es eben auch nur eine einzige und einige Leidenschaft des Wissens geben kann. Und dies offenbart sich auch in der aufgezeigten Genetik der kontinuierlichen Verwissenschaftlichungen: jener Erkenntnistypus, dessen radikale Simplifikation jetzt als der der Geisteswissenschaft angesprochen werden soll, ist in dem, wenn schon nicht längst, so doch immerhin überwundenen Stadium der Naturwissenschaften wiederzuerkennen, in dem sie noch alle Natur-Geschichte waren und sich in der Deskription des quasi Einmaligen erschöpften und begnügten.

Wenn Rickert nun trotzdem diesen methodologischen Riß innerhalb des Wissenschaftlichen zu statuieren können glaubt, so ist dies sicherlich darauf zurückzuführen, daß er, seiner eigenen Aussage gemäß, im Interesse einer schärfern Definierbarkeit nur die beiden Extremfälle ins Auge faßt. Hier macht sich aber die schärfere Definierbarkeit durch die Gefahr der, auch tatsächlich erfolgten, Oppositionsdefinition bezahlt, die dort eine gegensätzliche Polarität

sieht, wo es sich bloß um Pole einer durchaus gleichgerichteten Urteilssystem-Reihe handelt, die an der Struktur ihres jeweiligen Geltungsbereiches sich nach ihren Polen hin graduiert und deren Definition wir damit resümieren können: je einfacher jener Geltungsbereich und je näher der leeren Gegebenheitsannahme er postuliert wird, desto abstrakter, „typischer“ und „inhaltsloser“, das heißt formaler, muß die zur logischen Bindung an den analysierten Zustand isomorph herauszuhebende Struktur des Symptoms werden, um schließlich die sogenannt rein „formale“ Natur des Mathematischen als „Pol des Naturwissenschaftlichen“ zu erreichen. Je weiter aber die Fiktion der höhern Einheit vom leeren und einfachen Gegebenheitszustand sich entfernt und dabei inhaltserfüllt und selber „wirklich“ wird, desto kleiner wird die naturwissenschaftliche und unbedingte Wirklichkeitskomponente, und desto größer muß, im Sinne des eingangs Gesagten, zur Aufrechterhaltung der Wirklichkeitswahrscheinlichkeit die hinzugebrachte Außenverifikation werden, das heißt desto „individualisierender“ und mannigfaltiger muß das Einzelsymptom mit seinem parallel abgeleiteten Nachbar- und Untersymptom zur wissenschaftlichen Erweisung und logischen Ermöglichung des hypostasierten Einheitszustandes in Tätigkeit treten.

Es soll hier nicht entschieden werden, ob jene inhaltserfüllten, höhern Einheiten — in welchen wir unschwer die positivistischen Wissenschaftspostulate eben wiederfinden — für die historischen Wissenschaften unbedingt in dieser Form vonnöten sind, und ob nicht eben in den „geisteswissenschaftlichen“ Methoden bloß Vorstadien für eine künftige reine Geschichtswissenschaft zu sehn wären. Sind sie aber als gültig angenommen, und unsre Ursprungsfrage beschränkte sich auf diese Annahme, und soll in ihnen die Diltheysche Wirklichkeit manifestiert werden, dann treten jene Bedingungen ihrer „Erwahrscheinlichung“, in denen sich uns das Prinzip des Geisteswissenschaftlichen bildete, rigoros in Kraft, verlangend, daß das Strukturgebilde der höhern Einheit durch ein Maximum von Symptomen und Erfahrungsdaten zu erfüllen sind. Daß diese, durchaus inhaltliche Aufgabe in ihrer konkreten Unendlichkeit eine physische Unmöglichkeit beinhaltet, kann — abgesehn von Comteschen Utopien — an der Unvollendung des Werkes Diltheys ermessen werden.

Nichtsdestoweniger wird hier der Mangel auch zum Träger des Vorzuges, ja vielleicht der Größe.

Denn die Fülle von Wirklichkeit, welche nunmehr dem historischen Begriffe und all seinen erweisenden Inhalten abgefordert wird, verlangt im höchsten Maße nach jener stets zu erneuernden, lebendigen Schauung, die das Wirkliche im Spinozistischen Sinne völlig adäquat erfaßt und es in seinem Gesamtbegriffe wie in seinen konstituierenden Teilen mit völliger Sicherheit durchdringt. Dieser nur im Begriff der Persönlichkeit zu lokalisierende Akt der lebendigen Wirklichkeitserfassung, primären Anschauung und letzt-fraglosen Bejahung ihrer Evidenz, präzisiert in der zwar mystischen, aber hier doch deutlichen Vorstellung von der Intuition, wird um so notwendiger, je weiter sich der Wissenschaftsbereich vom Pol des Mathematischen entfernt und je mehr Akte der erweisenden Symptombeibringung aus dem empirischen Material er erfordert: innerhalb der reinen und inhaltslosen Gegebenheit ist lediglich eine — zu

vernachlässigende — Gesamtintuition des Seins an sich anzunehmen: die Schauung und Problemstellung der empirisch-kulturwissenschaftlichen Einheit ist eine derart differenzierte Angelegenheit, daß sie sehr an die Durchdringung ontologischer Gegebenheit durch künstlerische Intuition angenähert, nur mehr als Schaffensakt der singulär-individualen Persönlichkeit, als Schöpfung und geistige Intensität des historischen Genies zu denken ist.

Und hier setzt die Meisterschaft Diltheys ein, gleichzeitig aufweisend, daß der Begriff des „Meisters", der ästhetischen Terminologie entnommen und das Menschlich-Schaffende mitbezeichnend, an diesem künstlerisch intendierten Wirken mit Berechtigung angewendet werden kann. Nicht die Durchdringung mit idealistisch-philosophischen Elementen adelte den Positivismus. Denn wenn auch der Gedanke der Projizierung der idealistischen Position in die historischen Gebilde, um sie solcherart, gleichsam innerlich sie begleitend, aus ihrem eigenen Ich heraus zu verstehn, von äußerstem Reiz und sinnvollstem Interesse ist, so müßte dieses Vorhaben, wäre es lediglich angewiesen auf seine rationalen Tendenzen, die durchaus im positivistischen Materialismus stecken bleiben, dennoch zusammenbrechen, würde nicht die ungeheure Gabe des historischen Genies und seiner Subjektivität, die „den Gegenstand und sich mit ihm durchdringt und alles Unbestimmte, Gedrückte, Kleine und Gemeine ausscheidet", in ihm zur Entfaltung kommen. Rational und objektiv ist der Plan Diltheys, durch Zusammensetzung der empirischen Struktur-Geistigkeiten die philosophische Gesamtpositionen zu gewinnen, trotz der Betonung des Geistigen wie alles Positivistische materialistisch und dies erweist sich auch an seiner phsychologisierenden Auffassung des Idealismus — subjektiv hingegen und zugewandt dem Sein und dem Wirklichen ist sein Werk von solcher Fülle und Abgerundetheit, daß seine Geltung und sein Wert denen der reinen und rationalen Philosophie ungeschmälert zur Seite gestellt werden können.

Allerdings: es steht wie das Werk eines jeden Künstlers allein und auf sich selbst angewiesen. Die Gabe des historischen Genies ist sowenig übertragbar wie die des künstlerischen und an dem Torso seines Schaffens wird niemand weiter arbeiten können. Es gibt sowenig historische „Schulen", als es im eigentlichen Sinne künstlerische gibt; was so genannt wird, ist Tradition von Manieren.

Damit ist aber neuerlich die wissenschaftliche Gefahr für die empirische Kulturwissenschaft angedeutet: ist schon jedes dinglich-ontologische Urteil „dies ist so" in seiner rationalen Begründung an Wahrscheinlichkeitsmaxima, also an „Versuche" gebunden, so ist dies in der Mannigfaltigkeit und Individualisierung dieses rein Geisteswissenschaftlichen und seiner stets tätigen und neu einsetzenden Intuitionsnotwendigkeit doppelt und dreifach der Fall — der „Versuch" kann hier zum Essayismus werden, und daß dieser Vorwurf die Diltheysche Methode, oder richtiger deren Voraussetzungen, immerhin mit Berechtigung trifft, kann an all dem Feuilletonismus ersehn werden, der, und manchmal nicht einmal grundlos, sich auf Dilthey zu berufen erlaubt.

Hermann Broch

S U M M A

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT

Um ein heute geläufiges Mißverständnis zu vermeiden, soll die kurz angegebne Aufgabe der Summa: zu einem lebendigen Wertempfinden anzuleiten, deutlicher gesagt werden. In der heute allgemeinen Einstellung gesellt sich zu dem Begriff Wertempfinden sofort das Psychologische eines nichts als subjektiven Aktes mit dem Wert als einem solchen psychologischer, das heißt relativer Geltung. Danach könnten unsre publizistischen Absichten in einer bildungssüchtigen Erziehung zu „Verinnerlichung“, zu „Mystik“ und derlei gesehn werden, wobei wir vom einzelnen Individuum ausgehend auf den Einzelnen zielen in der ruhigen Hoffnung, die so „gebesserten“ und „auf den rechten Weg gebrachten“ Einzelnen würden sich mehren und irgendwann einmal müßte das in der so einzelweis gebesserten Qualität der Gesamtheit angenehm zum Vorschein kommen.

Solche auf den Einzelnen und von dem Einzelnen gerichtete Wirkungsabsicht hegen wir mit nichten; die Summa will ihm weder neuartige Kenntnisse aus der Wissenschaft, noch besondre Erfahrungen aus dem Alltagsleben, noch tiefere Einsichten in die Glaubenswelt vorlegen und ihn so als einen harmlosen Leser betrachten, für den gescheite Verfasser dies und das als seinen innern Vorteil fördernd erkannt und anerkannt haben. Natürlich wendet sich der Publizist aus der Form seiner Tätigkeit heraus an die Einzelnen, aber er bekommt in der Summa nicht von ihnen und von keiner ihrer Addierungen in Staat, Gesellschaft, Klasse, Landeskirche seine Aufgabe. Dem Mitzuteilenden muß, damit es eben Mit-Teilung sei, eine verbindende Kraft innewohnen, die es nur aus der Gemeinschaft im wahren Geiste haben kann. Des Gefühles muß man sich mit stärkster Durchdrungenheit bewußt werden, daß alle Menschen in uns und wir in ihnen leben, denn nicht die Erde vereint, sondern der Geist.

Die Summa ist allenfalls ein Parteiblatt der menschlichen Gemeinschaft, aber keiner irgendwie vergemeinschafteten Menschen innerhalb dieser Menschheit, wofür es nicht zu zählende publizistische Organe gibt, vom städtischen Lokalblatt bis zu den monistischen Sonntagspredigten.

Die Werte der Menschheit haben einen absoluten kanonischen und von keiner ihrer historischen Formen ganz umschlossenen Charakter, der unserm sittlichen Bewußtsein den Inhalt gibt, in welchem sittlichen Bewußtsein wir auch das gemeinsame Maß für die Wissenschaften und die Künste besitzen.

HELLERAUER VERLAG JAKOB HEGNER IN HELLERAU

Wäre das Wort nicht etwas charlatanisch für allerlei Gesellschaftliches oder nichts als „Gebildetes" verbraucht und zudem mit einem deplazierten aristokratischen Parfüm versehn worden, so könnten wir hinsichtlich unsrer Absichten auch von einem lebendigen Kulturempfinden sprechen, aber näher noch kommt Wort und Begriff Religion, denn es enthält die wesentliche menschheitliche Beziehung: Bindung und Verantwortung jedes Einzelnen in die Gemeinschaft der Menschen, dieser gegenwärtigen, der künftigen und der gewesenen, welche zusammen erst die wahre Gemeinschaft bilden in jenem erhaltenden Sinne, in welchem Tradition die Demokratie der Abgeschiednen ist und Revolution die Demokratie der Künftigen.

Werte, welche den Bogen solcher Himmel und Erde überschwingenden Spannung nicht aushalten, sind irgend Nutz- und Zweckformen eines nichts sonst als irdisch-einzelhaften Existierens, soviel vom Scheine des Wertes sie sich auch leihen mögen. Solche Nutzformen können mit dem falschen Anspruch auf Wert-Geltung zu Zeiten in solchen Mengen auftreten, daß sie, den die Sterne verdeckenden Meteoritenschwärmen gleich, die Werte aus dem unmittelbaren Empfinden drängen und das Leben „wertlos" machen können, aus welcher Verzweiflung sich dann rasch Systeme einstellen, welche wie der historische Materialismus, der Pragmatismus, der Monismus den Versuch wagen, eben diese Nutz- und Zweckformen gemeinen Lebens zu wahrhaften Werten des ewigen Lebens umzudeuten. Wir haben die letzten fünfzig Jahre als eine solche Zeit der Werttrübung durch Nutzformen und deren sogenannten Philosophien hinter uns, wie wir mit großer Zuversicht hoffen. Diese Zuversicht zu bezeugen, mitzuteilen und zu stärken ist die Aufgabe der Summa, soweit solche Stärkung irgend in den Wirkungsmöglichkeiten einer Zeitschrift liegt.

*

INHALT VON SUMMA I

Die Aufgabe des Publizisten; Carl Schmitt, Recht und Macht; Max Scheler, Zur Apologetik der Reue; Paul Adler, Vom Geist der Volkswirtschaft; Franz Blei, Fragmente zur Literatur. Marginalien: Clemens Ritter, Saulus; F. B., Aus eines Deutschen Lebensgeschichte; Ernst Bloch, Der Alexanderzug; M. S., Die christliche Persönlichkeit; F. B., Die Grenze der Diplomatie; M. S., Die deutsche Wissenschaft; Franz Blei, Der Ästhetiker; Hermann Broch, Zolas Vorurteil; M. S., Der orientalische Mensch; André Suarès, Clemenceau; L. O. G., Prolegomena zur Politik. Anhang: Adam Müller, Über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere.


32101 076534518